M. Zainal Anwar, dkk

DINAMIKA ISLAM
DAN MASYARAKAT MUSLIM
DI SURAKARTA

Editor:
M. Zainal Anwar
M. Endy Saputro

sulur

M. Zainal Anwar, dkk

DINAMIKA ISLAM
DAN MASYARAKAT MUSLIM DI SURAKARTA

DINAMIKA ISLAM
DAN MASYARAKAT MUSLIM DI SURAKARTA

Penulis:
M. Zainal Anwar | Nur Kafid
Islah Gusmian | Yuyun Sunesti
Toto Suharto | M. Endy Saputro
Ja'far Assagaf | Okta Nurul Hidayati
Khasan Ubaidillah | Rhesa Zuhriya Briyan Pratiwi
Eny Susilowati

Editor:
M. Zainal Anwar
M. Endy Saputro

Penata isi dan sampul: Deslay
Gambar sampul diolah dari persadasolo.net

Cetakan 1, 2023
15x23 cm. viii+242
ISBN: 978-623-5294-76-6

Diterbitkan atas kerja sama:
Sulur Pustaka
Jl. Jogja-Solo Km.14 Candisari RT.01/22
Tirtomartani, Kalasan, Sleman, Yogyakarta
www.sulur.co.id

Pusat Publikasi Ilmiah dan Penerbitan dan SAID Press
Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat
UIN Raden Mas Said Surakarta
Jalan Pandawa, Pucangan, Kartasura, Sukoharjo, Jawa Tengah

Pengantar Editor

Islam, Solo dan Mozaik Keragaman

DI SOLO, kehidupan masyarakat Muslim begitu dinamis. Seorang teman bahkan nyeletuk, "Semua jenis Islam ada di sini, mulai dari yang paling kanan, tengah hingga paling kiri bahkan Islam KTP." Jika kita menelusuri literatur yang ada, komentar tersebut tidaklah berlebihan. Solo raya yang meliputi wilayah Kota Surakarta, Klaten, Sukoharjo, Wonogiri, Sragen, Boyolali, dan Karanganyar adalah daerah yang menjadi saksi sejarah keragaman organisasi Islam dari dulu hingga sekarang. Di Solo raya ini tidak hanya organisasi Muslim seperti Nahdhatul Ulama atau Muhammadiyah yang ada dan berkembang. Tetapi juga menjadi rumah bagi berbagai organisasi seperti Majelis Tafsir Alquran, berbagai laskar yang mengatasnamakan umat Islam, dan sebagainya.

Namun, kenyataan keragaman keberislaman di Solo raya masih samar di dunia akademik. Sejak rezim Soeharto tumbang, penelitian-penelitian tentang Solo lebih didominasi tema-tema seputar radikalisme, intoleransi dan terorisme. Kalau pun ada riset tentang kerukunan, ko-eksistensi dan inisiatif damai jumlahnya "tidak lebih dari jari tangan". Tentu hal ini baru asumsi; perlu adanya survei literatur yang mengkaji secara akademis tema-tema keberislaman di kota yang dikenal tidak pernah tidur ini. Ikhtiar membangun semacam database atau bibliografi tentang Solo inilah yang sebenarnya sedang kami impikan. Tujuannya agar tampak peta kajian tentang Solo (Solo Studies) berikut pola-pola penelitiannya. Peta kajian akan berguna untuk mengeksplorasi celah-celah yang belum tersentuh oleh para sarjana, sehingga akan jelas wajah Solo raya yang utuh di dunia akademis.

Buku ini disusun oleh para akademisi di UIN Raden Mas Said Surakarta yang dalam beberapa tahun terakhir melakukan penelitian berkaitan dengan dinamika kehidupan masyarakat Muslim di kota Solo dan sekitarnya. Antologi tulisan ini tidak

berpretensi menjadi sebuah peta kajian tentang Solo raya, namun sebagai *pancingan* (rangsangan awal) menuju ke sana. Buku ini hendak mengeksplorasi *secuil* gambaran dinamika kehidupan masyarakat Muslim di Solo raya tersebut. Namanya *secuil* pasti tidak lengkap apalagi paripurna. Namun meskipun *secuil*, layak dicicipi. Ibarat masakan, buku ini hanya *icipan* awal agar para pengkaji Solo dapat berkolaborasi memasak database/ bibliografi akademis tentang Solo pada umumnya dan tema keberagamaan pada khususnya.

Berdasarkan hasil penelitian yang kemudian diolah menjadi artikel jurnal, buku ini diharapkan dapat menambah kekayaan keragaman literatur tentang dinamika masyarakat Solo raya,. Rentang waktu penelitian juga berbeda-beda mengingat bahwa tidak ada desain awal untuk menerbitkan buku ini. Akan tetapi, setelah terbit di berbagai jurnal, ditemukan suatu benang merah yang bisa merajut berbagai artikel yang berserakan di berbagai jurnal tersebut yaitu sebuah tema yang berkaitan dengan dinamika Islam dan masyarakat Muslim di Surakarta. Karena itu, dalam setiap artikel dicantumkan pula catatan dimana naskah artikel ini pada mulanya terbit, kecuali satu artikel milik M. Endy Saputro berjudul *Kaum Muda Muslim, Kafe dan Identitas* yang belum pernah diterbitkan.

Tentu, ada beberapa isu yang seolah tidak ada habisnya yang terus saja mewarnai gerak langkah masyarakat Muslim di Solo raya, misalnya isu yang berkaitan dengan radikalisme ekstrem. Tema ini sejak beberapa puluh tahun terakhir hingga kini masih terus saja ditemukan fenomenanya. Seolah hendak menegaskan bahwa Solo raya adalah kota yang menjadi sasaran dan pertumbuhan gerakan radikalisme ekstrem. Tetapi ada pula hal-hal menarik yang terjadi pada masyarakat Muslim di Solo raya dalam beberapa tahun terakhir misalnya kegemaran kaum muda Muslim di kafe hingga dinamika kelompok hijaber.

Tentu keberlangsungan suatu tema penelitian dan kebaruan isu penelitian bisa selalu diperdebatkan dan ditelaah lebih mendalam.

Dalam semangat inilah, buku ini hadir untuk menunjukkan wajah terkini dari Islam dan dinamika masyarakat muslim di wilayah Solo raya. Para pembaca dan khususnya para sarjana bisa menjadikan buku ini sebagai pegangan awal untuk melihat dan mencermati wajah Islam di Solo raya. Meskipun belum bisa mencakup semua aspek, paling tidak buku ini memberi gambaran awal pada topik-topik keberislaman yang masih perlu mendapatkan perhatian serius dari para sarjana studi Islam.

DAFTAR ISI

Bagian 2

DINAMIKA MASYARAKAT MUSLIM

Bagian 1

ISLAM DAN SOSIAL POLITIK

Pro dan Kontra Pancasila: Pandangan Politik Anak Muda Muslim di Solo[1]

M. Zainal Anwar, Yuyun Sunesti, Islah Gusmian

Pendahuluan

Tulisan ini menyelidiki dinamika pemikiran anak muda muslim di Solo raya terhadap Pancasila sebagai dasar Negara dan hubungannya dengan Islam. Penyelidikan ini penting dilakukan karena Solo raya adalah salah satu basis gerakan radikalisme ekstrem di Indonesia (Ahyar, 2015; Haryanto, 2015a, 2015b; Wildan, 2008). Selain bukti-bukti yang disampaikan para sarjana, peristiwa "Bom Kartasura" yang terjadi sebelum hari raya Idul Fitri tahun 2019 menjadi bukti aktual mengapa Solo raya masih ditandai sebagai basis gerakan radikalisme ekstrem. Peristiwa ini terjadi di pertigaan tugu Kartasura-Sukoharjo Jawa Tengah di depan pos polisi yang menjadi penghubung utama wilayah Solo raya, Semarang dan Yogyakarta.

Tindakan kekerasan ini dijalankan anak muda yang diduga terpapar bujuk rayu organisasi ISIS. sebagai tambahan informasi, anak muda ini adalah lulusan salah satu madrasah negeri di Kota Surakarta dan sempat teregistrasi di sistem informasi akademik perguruan tinggi Islam negeri di Surakarta dan tetapi tidak bersedia masuk kuliah karena ada mata kuliah Pancasila (Cnbcindonesia.com, 2019; Tribunnews.com, 2019).

Kasus ini tentu penting dicermati. Pancasila adalah ideologi bangsa dan dasar negara Indonesia yang dirumuskan oleh para

---

1 Tulisan ini pertama kali terbit pada Politika: Jurnal Ilmu Politik, Vol 12, No 1 (2021) dengan judul "Pro dan Kontra Pancasila: Pandangan Politik Anak Muda Muslim di Solo". Untuk mengutip silahkan kunjungi M. Z. Anwar, Y. Sunesti, and I. Gusmian, "Pro dan Kontra Pancasila: Pandangan Politik Anak Muda Muslim di Solo," Politika: Jurnal Ilmu Politik, vol. 12, no. 1, pp. 107-127, Apr. 2021. https://doi.org/10.14710/politika.12.1.2021.107-127 atau diakses pada https://ejournal.undip.ac.id/index.php/politika/article/view/28773

pendiri bangsa yang nota bene adalah manusia. Ideologi buatan manusia ini biasanya menjadi basis penolakan aktivis gerakan radikalisme ekstrem. Hal ini juga memicu perbandingan dengan Al-Quran yang dipahami sebagai ideologi utama dan dasar tindakan dalam semua aspek kehidupan termasuk dalam berbangsa dan bernegara yang dibuat oleh Allah, Tuhan semesta alam. Dari sini, gerakan radikalisme ekstrem biasanya menawarkan khilafah sebagai pengganti Pancasila. Dalam bahasa yang lain, sering pula dikampanyekan NKRI Bersyariah. Penolakan ini biasanya muncul dari kelompok yang diidentifikasi menolak Pancasila misalnya HTI yang memposisikan Pancasila sekedar filsafat buatan manusia dan tidak mau menempatkannya sebagai ideologi kebangsaan atau sebagai dasar Negara (Arif, 2016).

Selain peristiwa Bom Kartasura di atas, ada beberapa peristiwa gerakan radikalisme ekstrem yang melibatkan anak muda di wilayah Solo raya. Menariknya, kasus-kasus tersebut memiliki benang merah dimana melibatkan anak muda yang masih aktif di perguruan tinggi misalnya kasus Bahrun Naim yang diduga mahasiswa perguruan tinggi umum negeri hingga kasus Bom Panci yang ada sangkut pautnya dengan civitas akademika perguruan tinggi Islam negeri di Solo raya.

Munculnya berbagai kasus yang melibatkan anak muda dalam gerakan radikal ekstrem terutama penolakan Pancasila ini tentu memunculkan kegelisahan terkait dengan apa dan bagaimana pandangan anak muda muslim terhadap Islam dan Pancasila. Kasus-kasus di atas seolah mendukung beberapa survei publik yang menunjukkan adanya kemerosotan dukungan publik terhadap Pancasila. Hal ini misalnya bisa kita lihat dari beberapa hasil riset opini publik. Survei Wahid Foundation, Lembaga Survei Indonesia dan UN Women Foundation (2018) mendapati 82,3% informan yang mendukung Pancasila dan UUD 1945. Hal senada menjadi temuan CSIS (2017) dimana ada sekitar 90,5% informan menyokong Pancasila sebagai falsafah dan dasar negara.

Hasil survei di atas tentu saja memberi kabar kurang membahagiakan dimana warga negara Indonesia di masa pasca

reformasi ternyata tidak semua memposisikan Pancasila sebagai dasar negara secara bulat. Hal ini tentu saja penting untuk dikupas lebih dalam lagi. Salah satu kelas sosial masyarakat yang menarik untuk ditelisik adalah kelas anak muda baik yang ada di sekolah, madrasah, perguruan tinggi maupun yang aktif dalam organisasi kepemudaan. Fokus utamanya terkait dengan orientasi dan pendapat anak muda muslim terhadap Pancasila sebagai ideologi politik Negara dan relasinya dengan Islam. Dalam bingkai tersebut, tulisan ini berikhtiar menelusuri pandangan anak muda muslim terutama dari sisi pemahaman dan posisi anak muda muslim terhadap Pancasila sebagai dasar negara dan apakah ada celah untuk mengganti Pancasila dengan ideologi negara yang lain.

Ada dua hal yang penting dijelaskan yaitu soal pilihan terhadap anak muda muslim dan pilihan lokasi Solo Raya. Anak muda muslim yang dimaksud adalah generasi muda muslim yang aktif atau tercatat sebagai pengurus di organisasi kepemudaan baik yang di perguruan tinggi, sekolah/madrasah hingga organisasi massa di Solo Raya. Kajian terhadap anak muda adalah mewakili arena baru dinamika kekuasaan. Dalam konteks kajian tentang pandangan anak muda muslim terhadap Pancasila, maka kita akan memperoleh gambaran pandangan terhadap Pancasila sebagai ideologi dan dasar Negara serta relasinya dengan Islam (Bayat & L, 2010).

Pilihan terhadap kajian anak muda sangat strategis dan penting karena pandangan anak muda berpotensi menjadi wajah masa depan bangsa dan negara. Karena itu, orientasi dan pemikiran anak muda saat ini akan menjadi proyeksi dinamika kekuasaan politik di masa depan. Tentu saja, pemikiran dan orientasi ini bisa berubah tergantung tingkat pengetahuan, pergaulan dan lingkungan anak muda tersebut.

Sementara Solo raya adalah istilah yang lazim dikenal untuk menggambarkan geografis daerah-daerah di sekitar Kota Surakarta yang secara sosial, ekonomi, politik dan budaya saling beriirisan. Biasanya, sebutan Solo Raya akan merujuk ke wilayah Boyolali, Karanganyar, Klaten, Solo, Sragen, Sukoharjo dan Wonogiri.

Dalam tulisan ini, penyebutan Solo Raya akan merujuk pada wilayah tersebut.

Profil anak muda muslim yang menjadi informan dalam artikel ini bervariasi. Adanya keragaman ini diharapkan bisa mendapatkan pandangan yang lebih beragam dan representatif walaupun tentu tidak bisa menggeneralisir semua pandangan anak muda muslim di wilayah Solo. Paling tidak, adanya keragaman varian anak muda muslim menjadikan narasi dalam artikel ini bisa lebih mendalam dan mewakili banyak pihak.

Secara kelembagaan, ada tiga kategori organisasi yang menjadi sasaran yakni perguruan tinggi, sekolah/madrasah dan organisasi kepemudaan. Dari sini lalu dipilah lagi menjadi perguruan tinggi dan sekolah/madrasah yang berjenis negeri dan swasta. Adapun organisasi kepemudaan ada yang mainstream misalnya NU dan yang bersifat lokal misalnya MTA (Majelis Tafsir Al Quran) dan organisasi santri di pondok pesantren. Varian ini diperdalam lagi dengan mewawancarai informan dengan tipe organisasi ekstra dan intra untuk perguruan tinggi serta organisasi OSIS dan Rohis untuk kategori sekolah/madrasah. Dengan profil informan yang beragam, maka diharapkan menghasilkan narasi yang bisa memberi gambaran yang meyakinkan walaupun tentu ada keterbatasan.

Tabel 1 Varian Informan

Jenis Lembaga Pendidikan	Tipe	Varian
Perguruan Tinggi Negeri	Organisasi Intra Kampus	Lembaga Dakwah Kampus
		Takmir Masjid Kampus/Marbot
		UKM Keislaman
		BEM/DEMA
	Organisasi Ekstra Kampus	Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)
		Himpunan Mahasiswa Islam (HMI)

		Kesatuan AksiMahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI)
		Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM)
Perguruan Tinggi Swasta	Organisasi Intra Kampus	Lembaga Dakwah Kampus
		Pengurus Takmir Masjid/Marbot
		UKM Keislaman
		BEM/DEMA
	Organisasi Ekstra Kampus	Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)
		Himpunan Mahasiswa Islam (HMI)
		Kesatuan AksiMahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI)
		Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM)
Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah Negeri-Swasta	Rohis - OSIS	SMA dan Madrasah Aliyah
Organisasi Kepemudaan IslamBerbasis Ormas dan institusi pendidikan	Ormas Islam	Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama (IPNU)
		Ikatan Pelajar Putri Nahdlatul Ulama (IPPNU)
		Sayap Pemuda Majelis Tafsir Al Quran (MTA)
		Organisasi santri pondok

Selain itu, tulisan ini juga menyelidiki cara pandang dan loyalitas anak muda muslim di Solo raya terhadap Pancasila sebagai ideologi negara dan bagaimana anakmuda muslim tersebut memahami hubungan Islam dan Pancasila. Untuk menjawab berbagai pertanyaan tersebut, penulis memanfaatkan pendekatan kualitatif agar mendapatkan gambaran dan Informasi lebih mendalam.

Dengan pendekatan tersebut, artikel ini fokus terhadap kedalaman arti dan proses yang membentuk pemahaman dan

pandangan informan (Denzin & Lincoln, 1994). Proses yang dimaksud adalah latar belakang, tujuan hingga pemahaman dan opini anak muda muslim terhadap Pancasila sebagai dasar negara dan relasi antara Islam dan Pancasila. Sementara makna yang hendak didalami adalah bagaimana anak muda muslim menyampaikan alasan atau pendapat tentang Pancasila sebagai dasar negara menghubungkannya dengan Islam. Urgensi pendalaman makna ini agar kita memahami situasi dan kondisi pikiran anak muda muslim terhadap Pancasila.

Studi terhadap Pancasila setelah tumbangnya Rejim Orde Baru jamak dilakukan. Namun begitu, tulisan yang memeriksa tanggapan anak muda muslim di Solo Raya sebagai daerah yang dipetakan sebagai basis gerakan radikalismeekstrem belum banyak. Kebanyakan publikasi yang ada terkait dengan hubungan antara Islam dan Pancasila Humaidi (2010), ikhtiar menelisik harmoni dan landasan teoretis antara Pancasila dan Islam politik pasca reformasi Al Farisi (2019) dan memposisikan Pancasila sebagai basis pengembangan pendidikan karakter (Umardani, 2016).

Kajian yang memperhubungkan Pancasila dengan agama dilakukan dengan baik oleh Acac (2015), Ia mengamati praksis Pancasila dengan menggunakan kerangka teori *maqashid asy syariah* (tujuan-tujuan syariah). Hasilnya, Pancasila ala Indonesia adalah ideologi kontemporer yang bisa menjembatani kehidupan bersama antar agama tanpa harus menyebut diri sebagai Negara sekuler atau Negara Islam. Dengan kata lain, Indonesia menunjukkan diri sebagai alternatif negara bangsa modern bagi teokrasi dan demokrasi sekuler.

Kemampuan Pancasila menyediakan diri sebagai ideologi yang menjembatani semua kepentingan dijelaskan dengan baik oleh (Latif, 2018b). Menurutnya, Pancasila adalah prinsip yang mempertemukan tiga ideologi yakni ideologi berhaluan keagamaan, ideologi berhaluan nasionalis, dan ideologi berhaluan sosialis. Sintesis ketiga ideologi ini menghasilkan ideologi alternatif yang kemudian disebut Pancasila setelah melewati tiga fase yakni "fase pembibitan", "fase perumusan", dan "fase pengesahan".

Berbeda dengan kajian yang ada yang meletakkan Pancasila sebagai ideologi yang bisa mempersatukan warga Indonesia (Mu'ti & Burhani, 2019). Keduanya menengarai bahwa kasus intoleransi dan diskriminasi yang terjadi pasca reformasi bisa jadi terjadi sebagai sesuatu yang secara tak sadar terinternalisasi ke dalam Ideologi Pancasila. Mereka berargumen bahwa melalui sila pertama, Pancasila menjadikan Indonesia sebagai Negara berhaluan monoteistik religius, yang memberikan instrumen bagi pemerintah dan kemudian diadopsi kelompok masyarakat guna mendorong agama non-teistik untuk merekonstruksi keyakinan teologis mereka sehingga bisa masuk dalam kategori agama yang diakui atau resmi.

Artikel lain mengupas tentang Pancasila sebagai asas tunggal. Ditilik darisisi sejarah, sejak dulu hingga sekarang selalu muncul pemikiran dan aksi mengubah dasar negara yakni Pancasila. Pada jaman Orde Baru, upaya mengganti atau mempertanyakan Pancasila menemui jalan buntu dan selalu direspons negara dengan stigma buruk. Pasca Orde Baru, situasinya tidak berubah dan semakin berkembang seiring klaim kebebasan berpendapat dan berserikat. Beberapa sarjana menulis tentang bagaimana peran Pancasila merespons gerakan radikalisme ekstrem (M.A, 2009). Tulisan lain menyelidiki hubungan Pancasila dengan agama dan kebudayaan (Saidi,2009).

Gerakan radikal keagamaan di Solo juga patut menjadi perhatian. Studi yang dilakukan CSRC UIN Jakarta (2010) menunjukkan bahwa beberapa masjid di Solo menjadi salah satu tempat untuk menyemai dan menyebarkan gagasan radikal ekstrem. Gerakan radikal keagamaan dalam bentuk kelompok kepemudaan juga marak di Solo misalnya yang terlihat pada organisasi Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS) yang mengalami pergeseran dari islamisme ke premanisme (Kafid, 2016). Gerakan radikal keagamaan dalam bentuk kontestasi simbol dan identitas keagamaan di Solo seperti gerakan anti syiah hingga gerakan Parade Tauhid juga patut diperhatikan karena menjadi pemicu tumbuhnya Islam intoleran dalam berbagai bentuk mulai

dari yang bersifat ideologis, instrumentalis hingga simbolis (Azca, Ikhwan, & Arrobi, 2019).

Kajian di atas banyak yang mengurai tentang gerakan radikalisme ekstrem di berbagai lapisan masyarakat maupun organisasi keagamaan. Melanjutkan kajian akademik di atas, tulisan ini fokus pada respons anak muda muslim di wilayah basis gerakan radikalisme ektrem semacam Solo Raya terhadap Pancasila dan relasinya dengan Islam. Urgensi penyelidikan ini untuk mendapatkan Informasi terbaru tentang dinamika pemikiran anak muda muslim terhadap ideologi negara di wilayah basis gerakan radikalisme ekstrem. Ide dan opini anak muda muslim ini penting diketahui agar kita mendapatkan deskripsi ideologi negara di kalangan anak muda muslim yang berpotensi menjadi pemimpin di masa depan.

Berbeda dengan kajian-kajian yang sudah ada tersebut, artikel ini fokus pada pemikiran anak muda muslim terhadap Pancasila sebagai dasar Negara serta relasi Islam dengan Pancasila pasca reformasi. Aspek ini menarik karena berupaya menggali pandangan anak muda muslim terhadap ideologi Negara pasca reformasi di dalam karakter wilayah yang menjadi basis gerakan radikal ekstrem. Hal ini didukung oleh konteks penggunaan media sosial dan tidak ketatnya sosialisasi ideologi kepada anak muda pasca reformasi.

Merujuk pada regulasi No 40/2009 tentang Kepemudaan, seseorang disebut pemuda apabila mereka berusia antara rentang 16-30 tahun. Sementara merujuk (Secretary-General's Report to the General Assembly A/36/215, 1981), anak muda adalah mereka yang rentang umurnya 15-24 tahun, kondisi usia yang lazim diposisikan usiaproduktif dan memiliki banyak energi untuk mengelola atau menjalankan suatu organisasi. Perhatian utama artikel ini hendak mencermati anak muda muslim yangmenjadi pengurus atau aktif dalam organisasi yang biasa melingkupi anak mudamuslim.

Dalam artikel ini, relasi negara, Pancasila dan Islam dalam dinamika pemikiran anak muda muslim akan dianalisis dari tiga

paradigma hubungan agama-negara (M.

& Ghozali, 2011). *Pertama*, paradigma antara agama dan negara saling berkaitan antara satu dengan yang lain. *Kedua*, paradigma mutualistik atau saling memerlukan. Dalam bingkai paradigma ini, agama dan negara saling melengkapi dan memberi manfaat. *Ketiga*, paradigma sekularistik yaitu memisahkan antara agama dengan negara. Artinya, agama dan negara berjalan dalam pakem masing-masing dan tidak ada keperluan saling melengkapi.

Artikel ini juga berikhtiar membahas Pancasila sebagai ideologi politik bernegara dalam kerangka pikir anak muda muslim. Ideologi adalah keyakinan, pandangan dan doktrin yang menjadi pondasi berpikir dan bertindak seseorang dalam berinteraksi dengan negara maupun warga. Dalam tingkatan tertentu, ideologi adalah instrumen yang menggerakkan pemimpin politik atau organisasi kemasyarakatan dalam mengelola lembaga dan semua aktivitas atau gerakannya (Heywood, 2007).

Merujuk pada latar pemikiran yang demikian, maka Pancasila bisa ditempatkan sebagai cara pandang warga negara Indonesia terhadap Negaranya dan aktivisme pemimpin Negara dalam menjalankan organisasi pemerintah. Artikel ini akan menggunakan cara pandang Ideologi untuk menyelidiki pandangan pemimpin anak muda muslim.

Berpedoman pada pikiran Popper, Talmon dan Arendt (Heywood, 2007), ideologi merupakan instrumen penting bagi pemimpin dalam mengelola kondisi dan situasi sosial kemasyarakatan guna menggaransi loyalitas warga. Artinya, narasi ideologi Pancasila menekankan pada aspek membangun ketaatan relasi sosial, politik, ekonomi dan budaya antar warga masyarakat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara berdasar pada nilai-nilai dan cita-cita yang tercermin dalam Ideologi Pancasila.

Kata kuncinya terletak pada tata kelola kehidupan berbangsa dan bernegara agar memiliki cara pandang dan batasan yang sama. Dalam bingkai ideologi yang demikian, maka jelas tidak dibenarkan adanya ideologi ganda dalam menjalani kehidupan berbangsa dan bernegara yang masyarakatnya beragam dari sisi

suku, agama hingga latar belakang geografis. Bahaya adanya ideologi ganda adalah mencairnya atau lunturnya tingkat kepatuhan terhadap ideologi Pancasila yang telahdisepakati sebagai ideologi berbangsa dan bernegara. Dampak paling mengerikan dari ideologi ganda ini tentu saja potensi melawan negara dengan tindak kekerasan maupun pada level tidak lagi menganggap atau mengakui Pancasila sebagai ideologi politik negara. Bukti dari hal ini bisa ditilik dari hasi survei di atas dimana ada ketidakbulatan pendapat tentang Pancasila sebagai dasar negara.

Merespons kondisi dan situasi yang demikian, penulis meminjam term "Pembumian Pancasila" yang dipopulerkan Yudi (Latif, 2018b). Di era dimana kebebasan berpendapat dan kemajuan teknologi yang memungkinkan orang mencariinformasi dari berbagai sumber, maka internalisasi Pancasila tidak lagi bisa disajikan dengan cara indoktrinasi sebagaimana masa Orde Baru. Perlu ada penyegaran dalam mendiseminasi Pancasila terutama kepada anak muda. Disini, perlu ada tiga hal yakni keyakinan (mitos), penalaran (logos) dan kejuangan (etos). Pada aspek mitos, Pancasila jelas harus menjadi sumbu penting dalam sosialisasi ideologi negara. Pada sisi logos, Pancasila disampaikan secara rasional dan kontekstual dalam bingkai keilmuanyang bisa menjadi inspirasi dalam laku kehidupan dan penyusunan kebijakan publik hingga legislasi. Adapun pada dimensi etos, maka Pancasila menjadi inspirasi bagi pertumbuhan dan perkembangan sikap kepercayaan diri agar selaras dengan kenyataan keseharian warga ((Latif, 2018b).

Untuk mencermati implementasi upaya pembumian Pancasila tersebut, penulis memanfaatkan pendekatan politik kewargaan. Dalam pendekatan ini, Pancasila sebagai ideologi negara merupakan instrumen yang mengeratkan antara warga dan negara. Sebagai gambaran, jika Pancasila ditempatkan sebagai pegangan, cita-cita dan keyakinan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, maka warga negara adalah aktor utama yang senantiasa memegang Pancasila tersebut.

Pentingnya pemanfaatan pendekatan politik kewargaan adalah untuk mengamati bagaimana warga negara memberi rekognisi

dan secara sukarela mengikatkan dirinya ke dalam negara. Ikatan ini dengan menjadikan Pancasila sebagai studi kasus. Hiariej dan Tornquist (Hiariej & Stokke, 2018), menyebut hal ini sebagai politik pengakuan. Dalam artikel ini, penulis hendak mendalami respons anak muda muslim terhadap Pancasila dan bagaimana mereka mengakui Pancasila sebagai ideologi negara yang mengikat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dengan begitu, artikel ini menawarkan penggunaan dua perspektif dalam menyelidiki pandangan anak muda muslim di Solo Raya terhadap Pancasila sebagai dasar negara dan hubungannya dengan Islam yaitu "Pembumian Pancasila" dan "Politik Kewargaan." Kedua perspektif ini dipakai secara fleksibel dan dinamis agar tidak terkesan kaku.

Islam, Pancasila, dan Anak Muda

Bagian ini menggambarkan keragaman pandangan anak muda muslim terhadap Pancasila sebagai dasar Negara. Pandangan umum menunjukkan adanya penerimaan anak muda muslim terhadap Pancasila dengan beragam argumen dan pikiran. Keragaman argumen ini merentang mulai dari konsensus pendiri bangsa terhadap Pancasila hingga yang memposisikan Pancasila sebagai instrumen pengikat persatuan bangsa Indonesia. Artikel ini menyajikan temuan penting yang mendiagnosa adanya gejala penolakan terhadap Pancasila sebagai dasar negara. Temuan ini muncul dari narasi informan yang mengatakan bahwa seorang muslim tidak memiliki kewajiban untuk menempatkan Pancasila sebagai dasar negara apalagi menaatinya sebagai pedoman atau ideologi negara yang mengikat semua warga Indonesia.

Untuk memudahkan memahami aneka pandangan anak muda muslim tersebut, penulis memetakan adanya empat varian pemikiran mulai dari yang menerima hingga memiliki kecenderungan menolak. *Pertama,* argumen persatuan, menjaga kesatuan dan menyatukan keragaman bangsa. Argumen ini menjadi alasan umum yang ditemui pada pemikiran anak muda muslim di Solo Raya. Argumen ini menonjolkan aspek persatuan dan respek terhadap

keragaman. Informan yang berasal dari takmir masjid kampus mengatakan bahwa adanya Pancasila dibutuhkan untuk menjadi daya ikat dan daya perekat diantara elemen bangsa Indonesia.

Pandangan tidak jauh berbeda muncul dari informan dengan latar belakang organisasi mahasiswa yang berpendapat bahwa Pancasila adalah kebutuhan mendasar bangsa Indonesia untuk mengikat diantara warga dan kelompok masyarakat yang beragam. Gagasan Pancasila sebagai ikatan persatuan makin penting karena adanya gejala fanatisme buta terhadap kelompok atau golongan masih cukup tinggi.

Pertimbangan lain yang menjadikan pentingnya Pancasila sebagai ikatan persatuan bangsa adalah urgensi nilai-nilai di dalam Pancasila yang mampu menyatukan berbagai pandangan golongan dan keagamaan sehingga tepat menjadi cermin kepribadian bangsa karena mampu mewadahi semua kelas sosial masyarakat di Indonesia. Informan yang berasal dari ROHIS menambahkan bahwa Pancasila sejatinya menjadi alat pemersatu semua rakyat Indonesia. "Tanpa adanya Pancasila, maka semua akan terpecah belah. Pancasila sangat dibutuhkan sebagai dasar negara dan ideologi bangsa." (Wawancara dengan informan pada tanggal 14 November 2018). Selain itu, adanya Pancasila dipandang sangat menguntungkan dan membentengi Indonesia dari potensi terjadinya peperangan atau perpecahan sebagaimana saat ini terjadi di beberapa negara di daerah Timur Tengah. Menurut salah satu informan, hal ini karena Indonesia memiliki Pancasila.

Kedua, argumen Pancasila sebagai cita-cita dan pedoman bersama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pandangan ini muncul karena adanya persepsi bahwa Pancasila adalah rumusan dan hasil olah pikir pendiri bangsa yang latar belakang geografis dan pemikirannya juga beragam.

Karena dirumuskan oleh para pendiri bangsa yang beragam tersebut, maka Pancasila mampu memenuhi dan menjadi landasan warga bangsa dalam mencapai cita-cita dan pedoman kehidupan berbangsa dan bernegara. "Pancasila sudah cocok menjadi menjadi landasan dasar negara Indonesia karena Pancasila dasar-

dasarnya sudah menjadi pedoman kehidupan berbangsa dan bernegara bagi seluruh rakyat Indonesia." (Wawancara dengan informan pada pada tanggal 16 November 2018)

Sementara aktivis dari unit kegiatan mahasiswa di perguruan tinggi Islam melihat bahwa setiap sila yang ada di dalam Pancasila selayaknya menjadi penuntun kehidupan berbangsa dan bernegara. Informan dari aktivis organisasi mahasiswa menambahkan bahwa hal ini tidak lepas dari kenyataan sejarah bahwa Pancasila adalah buah pikiran cemerlang para pendiri bangsa yang tentu memiliki visi yang futuristik dalam membangun politik kesejahteraan dan keadilan sosial.

Disamping itu, nilai-nilai dalam Pancasila juga mampu bertahan dalam beberapa jaman dan tipe pemerintahan sehingga sangat tepat juga menjadi landasan penguatan karakter warga bangsa Indonesia. Nilai-nilai pokoknya yakni religiusitas, humanisme, persatuan dan kesatuan, kerakyatan serta keadilan sosial merupakan nilai-nilai yang terus berkembang dan bisa menjawab tantangan dan persoalan kemasyarakatan dari generasi ke generasi.

Ketiga, argumen garansi terhadap keberagaman dan kebhinekaan. Beberapa informan menjelaskan bahwa eksistensi Pancasila sebagai ideologi bangsa dan negara memberikan jaminan keberlangsungan keberagaman dan kebhinekaan yang merupakan fakta sosial di Indonesia. Tidak hanya beragam dari aspek suku dan agama, tetapi juga budaya sebagai dampak dari bentangan geografis berupa negara kepulauan.

Argumen ketiga ini salah satunya diutarakan oleh informan dari aktivis organisasi mahasiswa Islam. Bagi dia, Pancasila mencerminkan potret Indonesia yang memiliki kekayaan dan keragaman sosial budaya yang luar biasa. Dalam situasi tersebut, Pancasila bisa melampaui keragaman yang ada dan berdiri kokoh memayungi semua lapisan sosial masyarakat.

Informan dari Lembaga Dakwah Mahasiswa di perguruan tinggi Islam menambahkan bahwa Pancasila merupakan salah satu ideologi politik di dunia yang memiliki ciri utama pro

keberagaman. Karena itu, Pancasila mampu bertahan dan selalu siap menghadapi tantangan jaman yang terus berubah dan sangat cocok di Indonesia yang memiliki lanskap sosial dan politik yang beragam.

Keempat, argumen kontra Pancasila. Pendapat ini muncul dari pernyataan Informan yang meragukan posisi Ideologi Pancasila sebagai dasar negara dan adanya keharusan bagi warga negara untuk mematuhinya. Informan ini juga dengan meyakinkan mengatakan bahwa sebagai pemeluk Islam, maka pedoman dan dasar kehidupan hanya Al Quran. Bukan memakai dan mempedomani Pancasila sebagai falsafah dan ideologi yang merupakan buah pikiran dan rumusan yang dibuat manusia, karena segala hal yang dibuat manusia bisa jadi salah.

Pendapat yang kontra Pancasila sebagai ideologi bangsa ini didapat dari hasil wawancara dengan salah satu siswa Madrasah Aliyah Negeri (MAN). Dengan penuh keyakinan, dia menyatakan bahwa Allah telah menjadikan Al-Quran dan Sunnah Nabi sebagai pegangan hidup yang melingkupi semua kebutuhan kehidupan. Informan Ini melanjutkan bahwa sebagai wujud kepatuhan kepada Allah dan Rasul- Nya, maka memastikan tegaknya hukum Allah adalah prioritas yang tidak ada bandingannya dan tidak sebanding dengan menjalankan ideologi buatan manusia.

"Bukan berarti kami setuju untuk mengganti Pancasila, namun berdasarkan haditsRasulullaah SAW kelak akan datang waktu dimana bumi ini akan dikendalikan dibawah ideologi atau manhaj Islam. Dan kami tidak menafikan kemungkinan ideologi Pancasila ini akan tergantikan oleh hukum Allah." (wawancara dengan informan pada tanggal 18 November 2018)

Informan ini menegaskan bahwa bukannya dia setuju bahwa ideologi Pancasila perlu diganti, namun berpegang pada hadits Nabi yang mengatakan bahwa pada suatu hari nanti bumi atau dunia ini akan diatur oleh ideologi atau manhaj Islam. Dengan kata lain, informan ini adalah tipe individu yang masih belum sepenuhnya yakin dengan posisi Pancasila sebagai dasar Negara.

Relasi Islam dan Pancasila

Hubungan antara Islam dan Pancasila bisa jadi ditakdirkan selalu ramai didiskusikan sejak proses perumusan hingga saat ini. Beberapa Informanmengklaim bahwa Islam merupakan inspirasi dan rujukan gagasan dalam penyusunan sila-sila dalam Pancasila. Jika diklasifikasi, maka ada sebagian informan yang mengatakan bahwa Islam dan Pancasila memiliki hubungan erat, tetapi ada pula informan yang mengatakan bahwa Pancasila merupakan jalan tengah diantara berbagai ideologi di dunia dimana Islam adalah salah satu ideologi di dunia yang turut mewarnai Pancasila.

Berpijak pada gambaran awal di atas, muncul empat argumen pokok yang terkait dengan relasi Islam dan Pancasila berdasarkan kasus anak muda muslim di Solo Raya. *Pertama*, argumen yang memahami bahwa terdapat keselarasan diantara Islam dan Pancasila. Argumen ini menegaskan bahwa Islam dan Pancasila tidak saling menegasikan tetapi justru menciptakan keseimbangan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Berpijak pada argumen ini, Islam dan Pancasila bukan sesuatu yang harus diperbandingkan karena antara satu dengan yang lain memiliki langgam yang berbeda. Meski demikian, yang patut digarisbawahi adalah adanya informan yang menyatakan bahwa andaikata ada pertentangan antara Islam dan Pancasila, maka sebagai umat Islam tidak akan menerima Pancasila. Hal ini karena sebagai umat Islam tentu mengedepankan Al-Quran sebagai pedoman kehidupan.

Tetapi, pada kenyataannya, merujuk keterangan informan yang lain, nilai-nilai yang ada dalam Pancasila sejalan dengan Islam dan tidak ada sila dalam Pancasila yang bertolak belakang dengan ajaran Islam. Jika ditelisik, semua sila dalam Pancasila mengejewantahkan ajaran-ajaran Islam mulai dari aspek teologis, isu kemanusiaan hingga keadilan. Informan lain mengakui bahwa tidak ada pula kesenjangan antara Islam dengan Pancasila sehingga tidak ada alasan bagi seorang muslim untuk menolak Pancasila dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. "Karena dasar – dasar Pancasila sendiri sudah sesuai dengan syariat Islam

yaitu mengajarkan dalam ketuhanan, keadilan dan persatuan yang mana Islam dan Pancasila dapat bejalan beriringan," kata informan (Wawancara dengan informan pada tanggal 16 November 2018).

Soal berjalan beriringan, informan lain memberi ibarat bahwa keterhubungan Islam dan Pancasila selayaknya kaki manusia yang meskipun berbeda antara kaki kanan dan kiri tetapi selalu bisa berjalan beriringan, saling menopang dan menguatkan. Informan ini juga meyakini bahwa ajaran Islam sudah memberi warna yang kuat dalam narasi Pancasila.

Kuatnya warna ini diterangkan salah satu informan lainnya yang mengatakan bahwa praksis Pancasila tentang musyawarah, saling menghormati dan menghargai dan soal keadilan bisa jadi juga terinspirasi dari ajaran Nabi Muhammad. Karena itu, Pancasila bisa dikatakan sebagai salah satu cara umat Islam meneladani sikap dan perbuatan Nabi Muhammad yang sejak awal diutus untuk mengatasi persoalan moralkemanusiaan.

Argumen pertama ini juga sejatinya menegaskan soal sisi keseimbangan. Informan yang berasal dari organisasi pemuda muslim menjelaskan bahwa tidak ada masalah antara Islam dan Pancasila. Karena itu, tatkala kita hidup di Indonesia, maka mestinya kita mematuhi apa yang menjadi ketentuan dan kesepakatan bersama di Indonesia tanpa perlu mengabaikan ajaran Islam karena justru negara Indonesia memberi ruang dan kesempatan yang memadai bagi setiap umat beragama menjalankan ajaran agama yang diyakininya termasuk umat Islam. "Kita beragama Islam dan menjalankan ajaran Islam kita bernegara juga menjalankan hak dan kewajiban kita sebagai warga negara. Jadi antara Islam dan Pancasila itu seimbang/balance," kata informan (wawancara dengan informan pada tanggal 2 November 2018)

Informan dari organisasi siswa madrasan aliyah negeri meyakini bahwa keseluruhan narasi sila dalam Pancasila mendekati ajaran-ajaran pokok dalam Al Quran. Informan ini memberi istilah "Islam Pancasila" yang merujuk pada kenyataan pluralitas bangsa Indonesia yang terdiri dari berbagai kelompok

dan golongan yang ada di seantero Nusantara.

Kedua, argumen sejarah yang menunjukkan bahwa kebanyakan pihak yang terlibat dalam proses perumusan narasi Pancasila adalah tokoh umat Islam yang dinilai telah mampu menginternalisasikan dan mengkontekstualisasikan nilai dan ajaran Islam ke dalam sila-sila yang terdapat pada Pancasila. Sisi sejarah sosial pemikiran Pancasila ini menjadi perhatian salah satu informan yang berlatarbelakang relawan Masjid kampus.

"Antara Islam dan pancasila bukanlah dua ideologi yang saling berbenturan. Islam itu diletakkan sebagai pondasi dalam ideologi Pancasila, jadi Islam itu bukan Pancasila akan tetapi nilai-nilai Islam itu telah masuk ke dalam Pancasila yang mana Pancasila itu sendiri digunakan sebagai ideologi bangsa Indonesia." (wawancara dengan informan pada tanggal 6 November 2018)

Latar belakang para perumus Pancasila memang tampak menjadi salah satu perhatian penting beberapa informan salah satunya yang berasal dari SMA swasta. Menambahkan penjelasan informan di atas, informan dari SMA swasta ini menilai bahwa para tokoh Islam yang terlibat dalam perumusan Pancasila adalah karakter tokoh Islam yang berpikiran luas, sadar akan keragaman nusantara dan menghargai perbedaan. Dengan begitu, maka pemikiran tokoh Islam ketika merumuskan Pancasila justru berhasil menjaga pluralitas bangsa Indonesia yang telah mengakar di nusantara.

Ketiga, argumen yang kontra terhadap narasi keselarasan antara Islam dan Pancasila tetapi masih mengakui bahwa Islam berkontribusi dalam narasi Pancasila. Argumen ini menegaskan bahwa ditilik dari asal usul dan sumbernya, maka antara Islam dan Pancasila jelas berbeda dan tidak bisa disandingkan. Meski demikian, argumen ini menilai bahwa umat Islam di Indonesia masih cukup beruntung karena pada kenyataannya, Islam menjadi rujukan dalam proses perumusan Pancasila sehingga Indonesia tidak jatuh ke negara liberal.

Argumen ini muncul dari pendapat salah satu informan yang berasal dari organisasi mahasiswa muslim. Informan ini

menegaskan bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan tidak bisa dikomparasikan dengan yang lain. Selain itu, Al-Quran adalah pedoman hidup yang mengatur dan mencakup semua tata laku kehidupan manusia. Hal ini tentu saja tidak sama dengan Pancasila dimana gagasan dan rumusannya dilakukan oleh manusia yang memiliki sifat tidak sempurna. Dengan begitu, hal ini tidak bisa disamakan atau disejajarkan apalagi dibandingkan dengan Islam dan Al-Quran. “Sebagai sebuah rumusan, maka Pancasila tidak bertentangan dengan isi Al-Quran,” kata informan.

Meskipun argumen ketiga ini masuk kategori kontra terhadap hubungan Islam dan Pancasila yang menegaskan bahwa antara keduanya tidak bisa dikomparasikan atau disejajarkan, tetapi masih terbersit pengakuan bahwa untungnya nilai dan ajaranIslam bisa masuk ke dalam Pancasila. Hal ini berbeda dengan argumen yang keempat dimana level kontranya cukup ekstrem.

Keempat, argumen yang kontra terhadap hubungan Islam dan Pancasila serta menganggap bahwa Pancasila adalah ideologi warna-warni yang mencampur aduk berbagai ideologi politik yang ada di dunia. Dengan begitu, tidak bisa dikatakan bahwa ajaran Islam memberi warna dalam perumusan Pancasila karena pada kenyataannya para perumus Pancasila saat itu menerima dan menginternalisasikan beragam Ideologi dan pandangan politik yang ada dan berkembang di dunia saat itu.

Penjelasan argumen yang keempat ini berasal dari salah satu informan yang masih duduk di madrasah aliyah negeri. Informan ini menilai bahwa para perumus Pancasila telah menjadikan berbagai ideologi politik di dunia sebagai rujukan dan pedoman dalam membuat narasi Pancasila. Oleh karena itu, Pancasila adalah hasil kompromi beragam ideologi dimana Islam tidak bisa dikatakan memberi warna yang penuh dalam Pancasila. Justru Islam menjadi turun derajatnya karena disandingkan dengan ideologi lain seperti nasionalisme, sosialisme dan demokrasi.

Merujuk pada bingkai pemikiran yang demikian, lanjut informan tersebut, tidak tepat adanya pemahaman bahwa nilai dan ajaran Islam telah diinternalisasi ke dalam sila yang ada

pada Pancasila. Dengan begitu, tidak perlu ada anjuran untuk mematuhi atau mengikuti Pancasila. Berbeda dengan kewajiban mentaati ajaran Islam bagi para pemeluk Islam. Karena Pancasila juga berisi ideologi yang lain, maka umat Islam tidak memiliki kewajiban untuk patuh terhadap Pancasila.

Respons Terhadap Upaya Mengganti Ideologi Pancasila

Diantara tantangan politik pasca tumbangnya rejim Orde Baru yang menyita perhatian publik adalah adanya gerakan untuk mengganti ideologi Pancasila. Jika ditelisik, adanya gerakan ini bisa dilihat sejak munculnya peraturan daerah (perda) bernuansa agama yang lazim disebut perda syariah di beberapa daerah, sosialisasi dan meluasnya kampanye khilafah hingga wacana NKRI Bersyariah. Muara gerakan ini sejatinya "menggoyang" ideologi Pancasila secara langsung maupun tidak.

Merespons situasi dan kondisi tersebut, pendapat para informan bisa dibingkai dalam tiga kerangka. *Pertama,* pemikiran dan pendalaman terhadap Pancasila bisa diterima dalam bingkai nalar dan perspektif akademik. Artinya, boleh saja membahas dan memikir ulang penerapan sila-sila dalam Pancasila. Sebagai sebuah ideologi politik, maka Pancasila tentu bisa dipelajari dan dikaji oleh para akademisi maupun kaum cendekiawan.

Dalam kerangka pertama ini, para informan menilai bahwa adanya dinamika pemikiran dan penyegaran terhadap narasi Pancasila masih bisa diterima sepanjang dalam koridor akademik dan bisa dipertanggungjawabkan. Dengan adanya pembelajaran dan pendalaman terhadap Pancasila, maka Ideologi ini akan terus hidup dan dipahami secara ilmiah, bukan dengan cara indoktrinasi sebagaimana ditempuh rejim Orde Baru.

Kedua, jika pendalaman terhadap Pancasila dalam bingkai untuk mengganti Pancasila, maka hal ini tidak bisa diterima apalagi jika levelnya adalah menentang keberadaan dan kesepakatan Pancasila sebagai ideologi politik berbangsa dan bernegara. Ada salah satu informan yang secara tegas mengatakan bahwa organisasi atau kelompok seperti HTI yang menentang terhadap Pancasila

sudah semestinya dilarang di Indonesia.

Informan lain menambahkan bahwa belajar dan mengkaji berbagai ideologi politik yang ada atau pernah ada di dunia ini tidak dilarang. Sejak dulu para akademisi di perguruan tinggi belajar tentang ideologi-ideologi politik seperti komunisme, sosialisme dan sebagainya tetapi dalam bingkai akademik dan nalar ilmu pengetahuan. Para akademisi tersebut belajar dan mendalami ideologi-ideologi tersebut bukan berniat untuk mengkampanyekan atau bahkan mengganti Pancasila. Tetapi jika ada gerakan atau kelompok yang mempelajari ideologi tertentu dan hendak menerapkan dan menggantikan posisi Pancasila, maka tentu gerakan atau kelompok tersebut harus dilarang di Indonesia.

Ketiga, adanya keyakinan bahwa runtuhnya ideologi Pancasila akan berlangsung secara alamiah dan bagian dari takdir Tuhan. Respons ini muncul dari informan yang berasal dari Madrasah Aliyah Negeri yang menyatakan bahwa persoalannya bukan pro atau kontra terhadap Pancasila. Tetapi, merujuk pada keterangan Nabi Muhammad, maka pada suatu hari, bumi ini akan dikendalikan oleh ideologi atau *manhaj* Islam. Karena itu pula, informan ini sangat yakin bahwa suatu saat ideologi Pancasila akan runtuh dan digantikan oleh hukum Allah.

Politik Persepsi : Pembahasan

Salah satu perbedaan menonjol aspek sosialisasi Pancasila pada masa orde baru dengan pasca orde baru adalah dari sisi internalisasi Pancasila. Pada masa kekuasaan Presiden Soeharto selama puluhan tahun, Pancasila dipakai sebagai media indoktrinasi dan instrumen kontrol di semua tingkatan mulai siswa sekolah, dosen dan mahasiswa di perguruan tinggi hingga proses perekrutan pegawai pemerintah. Semua diwajibkan mengikuti kegiatan sosialisasi Pancasila yang biasanya disebut dengan penataran (Geertz, 1981; Hasan, 2012; Ricklefs, 2008).

Situasinya berbeda dengan mayoritas publik di masa pasca orde baru. Tumbangnya Presiden Soeharto diikuti pula dengan

peninjauan kembali semua kebijakannya tentang sosialisasi Pancasila. Bahkan ada kesan bahwa Soeharto sama dengan Pancasila sehingga Ikut pula "ditumbangkan." Dalam konteks ini, publik seolah sedang mempertanyakan dan mengkaji ulang posisi Pancasila. Di saat itu pula, gerakan atau kelompok yang berupaya mengganti Pancasila dengan ideologi lain mulai bergerak. Pada akhirnya, di masa awal reformasi, Pancasila menjadi sasaran kritik dan bahan perdebatan.

Dinamika tersebut tentu saja melibatkan anak muda yang dianggap sedang pada proses pencarian dan pembentukan karakter dan penanaman ideologi. Target terhadap anak muda ini bisa dimaklumi karena jumlahnya yang sangat besar. Jika bisa mempengaruhi pemikiran dan sikap anak muda, maka hal ini bisa menjadi investasi yang baik di masa depan dimana anak muda adalah calon penerus bangsa. Artinya, target jangka panjangnya adalah menjadikan anak muda saat ini sebagai pemimpin masa depan yang pikiran dan tindakannya tidak sepenuhnya taat terhadap ideologi Pancasila.

Hal ini bisa terjadi karena sumber pengetahuan anak muda pasca orde baru tidak hanya terbentuk dari ceramah di kelas yang diberikan oleh guru atau dosen. Lebih dari itu, anak muda di masa reformasi ini memiliki kemewahan lain yaitu kemajuan teknologi dan kemudahan akses internet dan ekspresi yang bebas di media sosial. Hasilnya adalah terjadinya diskusi yang bebas terhadap ideologi politik kebangsaan. Perbincangan terhadap Pancasila bisa meluas tanpa batas dan tidak ada kontrol. Demikian pula dengan diskusi tentang ideologi selain Pancasila. Kampanya ideologi khilafah misalnya, sangat masif melalui jaringan media sosial dan pembentukan grup terbatas di platform komunikasi seperti *whatsapp* maupun *telegram*. Tak pelak, meningkatnya akses internet dan mudahnya menggunakan media sosial berperan penting dalam membangun perbincangan hingga gugatan terhadap ideologi Pancasila.

Kelonggaran ini bisa dipahami sebagai imbas dari ketidakjelasan arah politik dan kebijakan keagamaan periode

pemerintah SBY yang memerintah selama 10 tahun pasca reformasi yakni tahun 2004-2014. Kurangnya ketegasan dalam menangani kasus-kasus kekerasan bercorak keagamaan membuat keyakinan terhadap Pancasila sebagai ideologi Negara menjadi menurun (Kersteen, 2018).

Disamping pengaruh jaringan internasional dan kemajuan perkembangan teknologi, cara pandang anak muda muslim terhadap Pancasila juga terbentuk dari situasi lokal dan nasional dimana pada masa awal reformasi sangat kencang tuntutan kampanye peraturan daerah (perda) syariah di berbagai daerah. Banyaknya kelompok dan gerakan di berbagai daerah yang menuntut dan memperjuangkan perda syariah menjadikan kondisi sosial dan politik di tanah air menjadi berbeda apabila dibandingkan dengan kondisi pada masa Presiden Soeharto masih berkuasa (Anwar, 2018; Hara, 2010).

Situasi dan kondisi tersebut membuat pemikiran dan sikap anak muda muslim di Indonesia tidak terkecuali di Solo Raya menjadi beragam. Selain karena berbagai faktor di atas, pandangan yang tidak tunggal ini juga disebabkan oleh faktor lingkungan dan orientasi organisasi dimana anak muda tersebut bernaung dan beraktivitas. Kebanyakan informan yang berlatar belakang sekolah atau organisasi yang terhubung ke organisasi berwatak inklusif dan moderat seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, maka pikiran dan tindakan anak mudanya relatif moderat dan sejalan dengan pandangan pokok organisasi induknya tersebut.

Berbeda dengan informan di atas, penulis mendapati gejala yang penting dicermati dari informan yang masih berstatus siswa di sekolah tingkat atas. Gejalanya adalah adanya pandangan yang masih belum sepenuhnya bulat terhadap Pancasila sebagai ideologi politik dan dasar negara. Indikasinya adalah ketika memperbincangkan tentang Islam dan Pancasila, informan ini mengatakan bahwa Islam bukan faktor utama dan inspirasi tunggal dalam perumusan Pancasila. Karena itu, informan ini melihat tidak adanya motivasi yang kuat untuk menempatkan

Pancasila sebagai ideologi politik bangsa dan sebagai dasar negara. Menurutnya, Pancasila adalah kompromi berbagai ideologi sehingga tidak hanya bersumber dari Islam semata.

Dari perspektif politik rekognisi, adanya kecenderungan untuk menolak Pancasila sebagai dasar negara bisa dinilai sebagai politik anti pengakuan terhadap Pancasila sebagai ideologi negara. Hal ini memperkuat temuan penelitian yang dilakukan oleh Bamualiam, Bakar (2017) & Latif (2018) yang menginformasikan adanya beberapa informan yang tidak menerima Pancasila dengan alasan karena Pancasila dirumuskan oleh manusia. Kesamaan alasan yakni Pancasila merupakan ideologi buatan manusia menjadikan para informan ini meyakini tidak perlunya mematuhi dan mengakui Pancasila. Hal ini berbeda dengan ketaatan terhadap Islam dan Al- Quran.

Konstruksi pemikiran dan tindakan tersebut bisa jadi karena anak muda tersebut mendapat informasi dan pengetahuan dari tokoh agama atau ulama yang berpendapat bahwa Islam adalah agama yang utuh dan mencakup semua hal dalam kehidupan termasuk tata kelola kekuasaan sehingga menolak semua ideologi dan model pemerintahan yang dirumuskan manusia (Hasan dan Aijudin dalam Burdah, Kailani, & Ikhwan, 2019). Imbasnya, kelompok anak muda ini tidak mau menerima ideologi yang disusun dan dirumuskan manusia.

Secara umum, persepsi, pikiran dan tindakan anak muda muslim di Solo Raya masih dalam koridor pro terhadap Pancasila. Mayoritas informan setuju dan menerima Pancasila sebagai ideologi politik bangsa dan dasar negara. Mereka juga menganggap bahwa Islam merupakan inspirasi utama perumusan Pancasila apalagi jika menilik sejarah bahwa para perumus Pancasila banyak yang beragama Islam.

Namun demikian, kita tidak bisa mengabaikan adanya fakta dan gejala anak muda yang pikirannya mengarah pada sisi kontra terhadap Pancasila. Meskipun minoritas secara kuantitas, adanya anak muda yang terkesan tidak bersedia menerimaPancasila sebagai dasar negara secara utuh berpotensi meluas jika dibiarkan.

Apalagi lanskap sosial dan politik Solo Raya sangat dinamis. Secara politik elektoral, Solo Raya adalah basis partai nasionalis. Tetapi secara politik keseharian, Solo Raya dipetakan sebagai basis gerakan radikalisme ekstrem. Dengan gambaran yang demikian, kita tidak boleh mengabaikan gejala kontra Pancasila sekecil apapun. Gejala ini akan menjadi benih yang tumbuh subur ketika bertemu dengan kelompok atau gerakan yang pro radikalisme ekstrem.

Pencegahan ini bisa dilakukan dengan melibatkan anak muda terutama para pemimpinnya di dalam gerak peerubahan sosial, ekonomi dan politik serta menjadikan anak muda sebagai bagian dari agensi perjuangan dalam kerangka penciptaan keamanan dan kedamaian di Indonesia (Qodir, 2016).

Penutup

Di bawah pemerintahan Soeharto, Pancasila menjadi instrumen indoktrinasi terhadap semua lapisan masyarakat. Runtuhnya pemerintahan orde baru menjadikanpublik bersikap skeptis terhadap Pancasila. Inilah awal mula lunturnyaperbincangan Pancasila dalam ruang publik dan diabaikan dalam dunia pendidikan. Dalam dua dekade pasca rezim otoriter, Pancasila menjadi perbincangan pokok karena mulai adanya indikasi penurunan keyakinan terhadap Pancasila sebagai ideologi Negara.

Artikel ini menarasikan respons anak muda muslim di Solo terhadap Pancasila sebagai ideologi negara dan relasi antara Islam dengan Pancasila. Narasi ini menghasilkan adanya keragaman pandangan. Jika diringkas, pandangan mayoritas mengarah pada pro terhadap Pancasila sebagai ideologi negara dan menganggap tidak adanya permasalahan pokok terkait hubungan antara Islam dan Pancasila. Sementarapandangan minoritas mengarah pada kontra terhadap Pancasila sebagai ideologi negara. Hal ini berpijak pada masih belum adanya keyakinan dan kebulatan menempatkan Pancasila sebagai perekatbangsa.

Adanya pandangan yang pro dan kontra ini mendukung argumen tulisan dimana keragaman pandangan ini sebagai hasil dari

semakin menurunnya perbincangan dan pendalaman terhadap Pancasila pasca reformasi. Hal ini tidak hanya didukung oleh temuan artikel ini tetapi juga dari survei publik yang dilakukan berbagai lembaga yang menunjukkan adanya penurunan keyakin-an terhadap Pancasila. Lanskap politik yang pada awal reformasi tidak ketat terhadap penguatan ideologi negara juga berkontribusi pada munculnya keragaman pandangan ini.

Artikel ini berkontribusi memperkaya kajian tentang anak muda muslim pasca reformasi terutama terkait sosialisasi ideologi negara. Dalam beberapa tahun terakhir ini memang ada agenda massif tentang sosialisasi empat pilar yakni Pancasila, UUD 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia dan Bhinneka Tunggal Ika. Tetapi hal ini tampaknya belum optimal dan perlu menjangkau lebih banyak lapisan masyarakat terutama kalangan anak muda.

Kajian dalam artikel ini baru sebatas menyelidiki pandangan anak muda di wilayah Solo yang dicirikan sebagai daerah yang menjadi basis gerakan radikalisme ekstrem. Ke depan, perlu ada perluasan kajian di daerah yang netral atau membandingkan daerah netral dan daerah yang menjadi basis gerakan radikalisme ekstrem.

Daftar Pustaka

Acac, M. . (2015). Pancasila: A Contemporary Application of Maqashid al-Shariah?
Journal of Indonesian Islam, *9*(1), 59--78.

Ahyar, M. (2015). Membaca Gerakan Islam Radikal Dan Deradikalisasi Gerakan Islam.
Jurnal Walisongo, *57*(1), 25–50.

Al Farisi, L. . (2019). Benturan Ideologis: Mungkinkah Harmonisasi Antara Pancasila dan Islam Politik Pasca Reformasi? *Jurnal Aspirasi*, *9*(2), 81–96.

Anwar, M. Z. (2018). Mencegah Regenerasi Radikal Ekstrem. Retrieved from solopos.com/mencegah-regenerasi-radikal-ekstrem-916228

Arif, S. (2016). Kontradiksi Pandangan HTI atas Pancasila. *Jurnal Keamanan Nasional*, *2*(1), 19–34.

Azca, N. ., Ikhwan, H., & Arrobi, M. . (2019). Tale of Two Royal Cities : The Narratives of Islamist' Intolerance in Yogyakarta and Solo" Al-Jāmi'ah. *Journal of Islamic Studies*, *57*(1), 25–50.

Bakar, H. A. (2017). Pemetaan Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak (P2TP2A) Provinsi Sumatera Barat. *Kafaah: Journal of Gender Studies*, *7*(1), 107–122.

Bayat, A., & L, H. (2010). Introduction : Being Young and Muslim in Neoliberal Times. In *Being Young and Muslim ; New Cultural Politics in the Global South and North* (Linda Herr). Oxford: Oxford University Press.

Burdah, I., Kailani, N., & Ikhwan, M. (2019). *Ulama, Politik, dan Narasi Kebvangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*. Yogyakarta: Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamaian.

Cnbcindonesia.com. (2019). Deretan Direksi BUMN yang Terciduk KPK di Bawah Pimpinan Rini. Retrieved from https://www.cnbcindonesia.com/news/20190801123255-4-89099/deretan-direksi- bumn-yang-terciduk-kpk-di-bawah-pimpinan-rini

CSIS. (2017). *Ada Apa Dengan Milenial? Orientasi Sosial, Ekonomi dan Politik*.

Denzin, N. K., & Lincoln, Y. . (1994). Introduction : Entering the Field of Qualitative Research. In *Handbook of Qualitative Research* (Norman K.). California: Sage Publication.

Foundation, W. (2018). *Tren Toleransi Sosial Keagamaan di Kalangan Perempuan Muslim Indonesia*. Jakarta.

Geertz, C. (1981). Ikatan-Ikatan Primordial dan Politik Kebangsaan Di Negara-Negara Baru. In *Pembangunan Politik Dan Perubahan Politik*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Hara, A. (2010). Pancasila and The Perda Syariah Debates in the post Suharto Era :Toward a New Political Consensus. In *Islam in Contention : Rethinking Islam and State in Indonesi*. Kiyoto: Kyoto, Wahid Institute, CSEAS Kyoto University dan Capas Taiwan.

Haryanto, J. . (2015a). Perkembangan Gerakan ISIS dan Strategi Penanggulangannya (Kasus Perkembangan Awal ISIS di Surakarta). *Analisa Journal of Social Science and Religion*, *22*(02), 239–253.

Haryanto, J. T. (2015b). Relasi, Transformasi dan Adaptasi

Tradisionalis Terhadap Puritanisme Di Surakarta Jawa Tengah. *Jurnal Harmoni : Jurnal Multikultural & Multireligius*, *14*(3), 23–40.

Hasan, N. (2012). *Islam Politik Di Dunia Kontemporer; Konsep, Genealogi dan Teori*.

Yogyakarta: Suka Press.

Heywood, A. (2007). *Politics*. New York: Palgrave Macmillan.

Hiariej, & Stokke. (2018). *Politik Kewargaan di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia bekerjasama dengan PolGov Fisipol UGM dan Universitas Oslo.

Humaidi, Z. (2010). Islam dan Pancasila : Pergulatan Islam dan Negara Periode Kebijakan Asas Tunggal. *Jurnal Konstektualita*, *25*(2), 291–312.

Jakarta, C. U. (2010). "Benih-Benih Islam Radikal di Masjid : Studi Kasus Jakarat dan Solo. *Center for the Study of Religion and Culture (CSRS) UIN Jakarta*.

Kafid, N. (2016). Dari Islamisme ke "Premanisme": Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal di Era Desentralisasi Demokras. *Jurnal Sosiologi*, *21*(1), 57– 79.

Kersteen, C. (2018). *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Pasca Reformasi*. Bandung: Mizan Media Utama.

Latif, Y. (2018a). The Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila: Toward Pancasila through Soekarno's Way. *Jurnal Studia Islamika*, *25*(2), 207–245.

Latif, Y. (2018b). *Wawasan Pancasila*. Bandung: Mizan Media Utama.

M., W., & Ghozali, A. M. (2011). Relasi Agama dan Negara : Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama. *Jurnal Islam Indonesia*, *4*(2).

M.A, C. (2009). Peran Asas Tunggal Pancasila Dalam Membendung Gerakan ideologi Islam Garis Keras. *Jurnal Islam-Indonesia*, *1*(1), 11–31.

Mu'ti, A., & Burhani, A. . (2019). The limits of religious freedom in Indonesia: with reference to the first pillar Ketuhanan Yang Maha Esa of Pancasila. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, *9*(1), 111–134.

Qodir, Z. (2016). Kaum Muda, Intoleransi dan Radikalisme Agama. *Jurnal Studi Pemuda*, *5*(1), 429–445.

Ricklefs, M. C. (2008). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. Jakarta: P.T Serambi Ilmu Semesta.

Saidi, A. (2009). Relasi Pancasila, Agama dan Kebudayaan : Sebuah Refleksi. *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, *11*(1), 25–50.
Secretary-General's Report to the General Assembly A/36/215. (1981). Definition of Youth. Retrieved from https://www.un.org/esa/socdev/documents/youth/fact- sheets/youth-definition.pdf
Tribunnews.com.(2019).Tolak Matakuliah Pancasila, pelaku Bom Bunuh Diri di Kartasura Batal Masuk IAIN Surakarta. Retrieved from https://www.tribunnews.com/regional/2019/06/04/tolak-matakuliah-pancasila- pelaku-bom-bunuh-diri-di-kartasura-batal-masukiain-surakarta
Umardani. (2016). Reinventing Nilai-Nilai Islam, Budaya dan Pancasila dalam Pengembangan Pendidikan Karakter. *Jurnal Ilmiah Darul Ulum*, *9*(1), 75–106.
Wildan, M. (2008). Mapping Radical Islamism In Solo : A Study of the Proliferation of Radical Islamism in Central Java, Indonesia. *Aljamiah*, *46*(1), 35–69.

Dari Islamisme ke ‘Premanisme’: Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal Di Era Desentralisasi Demokrasi[1]

Nur Kafid

Pendahuluan

Proses demokratisasi yang bergulir sejak 1998 hingga saat ini telah banyak membawa perubahan penting bagi kehidupan bangsa Indonesia, baik dalam segi sosial, politik, ekonomi, maupun keagamaan. Kebebasan sipil dan hak-hak politik pun semakin terjamin, sehingga berdampak baik pula pada perilaku dan pelembagaan demokrasi. Namun demikian, perubahan yang terjadi pasca reformasi tersebut jika ditelisik lebih dalam ternyata juga memunculkan masalah tersendiri dengan kemunculan kelompok-kelompok keagamaan yang seringkali mengedepankan cara-cara kekerasan, seperti Front Pembela Islam (FPI di Jakarta), FPIS (Front Pemuda Islam Surakarta), Garis (Gerakan Reformis Islam di Cianjur), dan sejenisnya bisa menjadi contoh.

Dengan dalih sebagai representasi aspirasi dan kepentingan umat Islam, mereka menganggap tindakannya benar, meskipun subtansinya bertentangan dengan konstitusi. Beberapa kasus yang turut melibatkan kelompok tersebut antara lain, penolakan

---

1 Paper ini merupakan pengembangan dari hasil penelitian yang penulis lakukan bersama M. Zaki Mubarak, Dosen FISIP UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun pada 2014.
Tulisan ini pertama kali terbit pada MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi Vol.21 No.1 (2016) dengan judul Dari Islamisme ke “Premanisme”: Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal di Era Desentralisasi Demokrasi. Untuk mengutip silahkan kunjungi KAFID, N.. Dari Islamisme ke “Premanisme”: Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal di Era Desentralisasi Demokrasi. MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi, North America, 21, oct. 2016. Available at: http://journal.ui.ac.id/index.php/mjs/article/view/4737. Date accessed: 06 Sep. 2022.

terhadap pemimpin non-muslim, penutupan tempat ibadah yang dianggap tidak memiliki izin, serta kasus yang menimpa warga Syiah. Padahal, secara jelas konstitusi Indonesia menjamin kemerdekaan setiap warga negaranya untuk menjadi pemimpin ataupun memeluk dan menjalankan keyakinannya tanpa tekanan dari pihak manapun. Jika merujuk pada Pancasila dan UUD 1945, secara jelas dikatakan bahwa Indonesia bukanlah negara agama. Meskipun agama menjadi spirit dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, tetapi bukan berarti hukum dari agama tertentu (Islam misalnya) dapat dijadikan sebagai dasar bagi hukum nasional jika dalam prakteknya justru mendiskriminasi kelompok lain.

Sistem demokrasi telah memberikan ruang kebebasan politik dan berekspresi bagi setiap warga negara, termasuk untuk mengkritisi berbagai kebijakan pemerintah tanpa rasa takut lagi akan tindakan represi dari negara seperti pada masa Orde Baru. Keran kebebasan inilah yang setidaknya telah berhasil dimanfaatkan oleh kelompok di atas untuk lebih aktif merespon berbagai persoalan kehidupan berbangsa dan bernegara. Bahkan intensitasnya cenderung terus meningkat dengan berbagai varian bentuk dan isu (Nurcholis, 2011). Dari level nasional (tuntutan Piagam Jakarta) sampai pada tingkat lokal (tuntutan Perda Syariah), dan dari model mobilisasi massa sampai pengamanan/penguasaan wilayah perekonomian.

Seiring dengan menguatnya kebijakan desentralisasi demokrasi, dinamika gerakan kelompok keagamaan beraliran radikal pun turut terdesentralisasi. Jika pada masa awal reformasi fokus gerakan lebih pada upaya memasukkan kembali Piagam Jakarta pada butir Pancasila (sila pertama), kini gerakan lebih pada upaya pelaksanaan syariat Islam di daerah melalui usulan peraturan daerah (Perda Syariah). Bahkan, keberadaan merekapun telah turut mewarnai tumbuh suburnya perilaku 'premanisme' dan korupsi di tingkat lokal, layaknya praktik *bossism* di Filipina dan di Thailand. Di kedua negara itu, kelompok'gangster dan preman' menjadi penyokong sekaligus penopang kekuasaan di tingkat lokal, serta

memonopoli kontrol kekuasaan dan sumber daya ekonomi di daerah yang diklaim menjadi wilayah kekuasaannya (Sidel, 1996:57).

Di wilayah Solo Raya yang dikenal sebagai wilayah di Indonesia dengan jumlah kelompok radikal keagamaan yang besar, gerakan kelompok keagamaan yang menjurus ke arah 'premanisme' dapat dilihat dari berbagai aktivitas yang dilakukan oleh Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS). Kelompok ini, pada awal pendiriannya sangat gencar menyuarakan penerapan syariat Islam di wilayah Solo dan sekitarnya. Selain aktif melakukan razia atas berbagai bentuk perilaku yang dianggap sebagai bentuk kemaksiatan, FPIS juga terlibat dalam pengiriman anggotanya untuk berjihad dalam konflik di Ambon.

Tapi seiring berjalannya waktu, kini orientasi gerakan FPIS pun mengalami pergeseran ke arah penguasaan sumber daya ekonomi, tidak terkecuali pada sektor-sektor 'ilegal'. Dari penelusuran hasil liputan media lokal di Solo, tercatat beberapa kali konflik berskala massif dan membawa korban terjadi antara FPIS dengan jaringan preman lokal di Solo. Untuk menyebut diantaranya adalah kerusuhan Solo (1999), bentrokan pasar Kliwon (Susanto, 2009), dan tragedi Gandekan (2012). Jaringan kelompok 'Preman sekular' merupakan bagian dari jaringan sejumlah elite sekular Solo dalam ekspansi bisnis dan penguasaan ekonomi. Sedangkan FPIS berkongsi dengan "sayap Islam" di pemerintahan dan DPRD untuk berbagai bisnis yang sama. Sebagai bagian dari kongsi dan jejaring ekonomi-politik, model-model pendekatan 'premanistik', seperti teror dan kekerasan, menjadi praktik keseharian di wilayah Solo dan sekitarnya.

Berbagai tindak teror dan kekerasan yang dilakukan oleh FPIS maupun sejenisnya di wilayah Solo dan sekitarnya, jika dibiarkan tentu akan menjadi ancaman, baik terhadap supremasi hukum maupun keberlangsungan demokratisasi di Indonesia. Kelompok ini seolah selalu muncul dengan berbagai macam bentuk, aksi, dan gerakan. Untuk itulah, sangat perlu diketahui mengapa kelompok yang pada awal pendiriannya sangat getol mengusung isu keagamaan (islamisme) kemudian bergeser ke arah 'premanisme'

yang bergerak pada penguasaan wilayah perekonomian? Mengapa gerakan kelompok itu bisa bertahan, bahkan semakin berpengaruh seiring dengan berkembangnya demokratisasi di Indonesia? Apa saja faktor yang memengaruhi terjadinya pergeseran orientasi gerakan kelompok tersebut.

Metode Penelitian

Tulisan ini didasarkan pada penelitian menggunakan pendekatan kualitatif berupa studi kasus tentang pergeseran orientasi gerakan kelompok Islam radikal, yaitu FPIS di Solo, Jawa Tengah, di era desentralisasi demokrasi, serta faktor yang memengaruhinya. FPIS merupakan satu di antara beberapa kelompok yang dikenal sangat vokal menjadi penyuara radikal bagi penerapan syariat Islam di Solo, serta aktif melakukan razia atas tindakan yang dianggap sebagai bentuk kemaksiatan. Saking radikalnya, mereka sering dikaitkan dengan gerakan Jemaah Islamiyah (JI) yang dipimpin Abu Bakar Ba'asyir. FPIS juga terlibat dalam pengiriman anggotanya dalam jihad dalam konflik keagamaan di Ambon. Guna menghasilkan data yang komprehensif, penulis melakukan wawancara mendalam dari 12 informan yang dianggap relevan, mengetahui sepak terjang, bahkan pernah bersinggungan dengan aktivitas kelompok tersebut. Mereka adalah awak media lokal, akademisi, politisi lokal, aktivis pemuda, dan pelaku usaha. Untuk memperkaya data primer, peneliti juga melakukan kajian pustaka dari berbagai sumber, seperti; buku, majalah, surat kabar, serta sumber lain yang terkait dengan persoalan pokok penelitian.

Dari Vigilantism Ke Clientalism

Secara sosiologis, tindakan kekerasan yang dilakukan oleh individu atau kelompok tertentu memiliki makna dan tujuan. Analisis terhadap makna dan tujuannya pun bergantung pada konstruksi sosial masyarakat, konteks sosial, budaya, dan karakter tindakan si pelaku. Tidak mengherankan jika terdapat banyak sebutan bagi para pelaku tindak kekerasan *(vigilante)*. Ada yang menyebutnya pahlawan, penjahat, pelindung, ataupun lainnya,

tergantung pada siapa yang memaknai, di mana pelaku melakukan tindak kekerasan, dan seperti apa budaya masyarakat di sekitarnya (Newby, 2012:9-11).

Di Indonesia, maraknya tindakan kekerasan yang dilakukan oleh individu atau kelompok tertentu mulai muncul seiring dengan perubahan sistem pemerintahan dari otoritarianisme ke demokratisasi. Bahkan, di era desentralisasi demokrasi saat ini keberadaannya pun seolah ikut terdesentralisasi, dengan intensitas kekerasan yang terus naik (Nurcholis, 2011). Dalam laporan yang ditulis Mohammad Zulfan Tadjoeddin dari *United Nations Support Facility for Indonesian Recovery* (UNSFIR) tahun 2002, menunjukkan bahwa jumlah kekerasan sejak 1998 cenderung naik. Di tahun itu, 124 insiden terjadi dengan korban tewas 1.343 orang. Kemudian setahun pasca-Soeharto jatuh (1999), jumlah insiden mencapai 300 insiden dengan 1.813 korban tewas. Pada tahun 2000, menjadi 408 insiden dengan 1.617 korban. Meski pada tahun 2001, trend-nya cenderung turun menjadi 233 insiden dengan korban tewas 1.065 orang, namun pada tahun berikutnya (2002) rangkaian aksi terorisme mulai muncul dan menjadi ancaman serius di Indonesia. Mulai dari peristiwa Bali, Makassar, Jakarta, sampai pada beberapa daerah lain di Indonesia. Pada tahun berikutnya (2003), kasus kekerasan bernuansa agama pun muncul di Kuningan, Jawa Barat. Jemaat Ahmadiyah, karena dianggap sesat, mengalami intimidasi yang dilakukan sejumlah orang. (gatra.com 2003).

Imparsial (2005) mencatat, terjadi 24 kasus penutupan gereja, dan pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan lainnya, 12 kasus. Bentuknya macam-macam, mulai dari penyesatan, penangkapan, hingga pelarangan beribadah terhadap mereka yang diduga sesat. Pada tahun 2007, *Setara Institute* mencatat ada 135 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama berkeyakinan. Sementara laporan PGI dan KWI, mencatat bahwa sejak 2004—2007, terjadi 108 kasus penutupan, penyerangan, dan perusakan gereja. (detiknews.com).

The Wahid Institute, pada tahun 2009 merilis laporan yang menunjukkan bahwa telah terjadi 35 pelanggaran kebebasan

beragama, 93 tindakan intoleransi. Pada tahun 2010, *The Wahid Institute* kembali merilis laporannya. Hasilnya menyedihkan. Kasus Pelanggaran naik; dari 35 kasus, menjadi 63 kasus pelanggaran. Sedang intoleransi; dari 93 kasus, menjadi 133 kasus, atau naik 30 persen. Sementara *Setara Institute* pada tahun 2010 mencatat adanya 216 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan, yang mengandung 286 bentuk tindakan, yang menyebar di 20 propinsi. (Hasani & Naipospos (ed.), 2010: vi).

Berbagai kasus tersebut, jika dicermati lebih mendalam terlihat bahwa isu dan bentuknya seolah terus mengalami pergeseran: mulai dari penggunaan isu agama, etnis, sampai pada penguasaan sumber daya ekonomi, bisnis, dan politik. Fenomena itu menurut Wilkinson (2004:1-2) bukanlah hal baru. Hubungan dalam proses kompetisi antara partai politik dengan kekerasan yang dilakukan kelompok pelaku kekerasan bisa dianggap sebagai konsekuensi rasional, bahkan menjadi salah satu strategi elite politik untuk meraih dukungan, kemenangan, atau melanggengkan kekuasaan. Namun, semua tetap bergantung pada sejauh mana kemauan dan kemampuan pemerintah dalam menyikapi persoalan itu, serta penegakan hukum yang berlaku.

Kemunculan kelompok keagamaan Islam yang cenderung mengedepankan cara-cara kekerasan, terutama pasca reformasi 1998, selama ini banyak berdalih karena pemerintah lamban atau lemah dalam menegakkan hukum dan peraturan. Dengan dalih keamanan dan ketertiban, mereka bebas melakukan razia dan *sweeping*. Sebagian besar masyarakat Indonesia sendiri pun banyak yang diam *(silent majority)*, tidak memprotes, bahkan ada pula 'menyetujui' tindakan itu. Kondisi tersebut menurut Hadiz (2005) disebabkan oleh tidak berubahnya substansi persoalan (dominasi) sebelum dan sesudah reformasi, terkecuali pada tataran konteks persoalan. Proses dominasi elite Orde Baru beserta kalangan oligarkinya terhadap ekonomi, politik, dan masyarakat sipil tetap berlangsung, hanya hanya cara pelanggengan dominasinya yang berbeda. Jika pada masa lalu dominasi dilakukan melalui instrumen otoritas sentral negara, kini dominasi itu dilakukan melalui partai

politik, pemilu, parlemen, dan desentralisasi itu sendiri.

Para anggota klan politik yang telah mapan terus mendominasi berbagai institusi, seperti parlemen dan mencemari pemilu melalui 'kekuasaan' uang dan intimidasi. Sistem patronase lama yang sebagian besar masih hidup dan memiliki pengaruh, karena berbagai kepentingan, kini membentuk aliansi-aliansi baru, baik di level nasional maupun lokal. Jika sebelumnya klan politik itu menjadi 'antek' Orde Baru, kini kelompok-kelompok semacam itu 'dibina'oleh penguasa lokal untuk melanggengkan kekuasaan di ranah lokal. Tidak sedikit pula di antaranya yang kemudian berafiliasi dengan partai politik. Bahkan, dalam momen pemilu/ pemilukada, kelompok itu memainkan peran sentral untuk mengarahkan pilihan masyarakat (Hadiz, 2010). Hubungan antara kelompok pelaku tindakan kekerasan dengan elit lokal, terutama yang memiliki akses dan kontrol terhadap sumber daya ekonomi inilah yang disebut sebagai bentuk baru politik patronase *(clientalism)* di era desentralisasi demokrasi. Sedangkan pergeseran orientasi gerakan kelompok keagamaan itu sendiri: dari isu agama (islamisme) ke arah 'premanisme', serta terbentuknya model politik patronase ini merupakan sebuah kalkulasi rasional *(rational choice)* dari para pelakunya. Pelaku merupakan entitas yang memiliki tujuan/maksud, batas akhir atau tujuan dari tindakan itu, sehingga pelaku memiliki pilihan/preferensi (atau nilai-nilai kegunaan) (Wirawan, 2013:244-245).

Solo: Kota dengan Fragmentasi Tinggi

Untuk bisa memahami dinamika gerakan keagamaan di wilayah Solo, diperlukan pemahaman komprehensif atas konteks geografis, historis, sosial, politik, dan ekonominya. Solo di sini bukan hanya mengarah pada Kotamadya Solo (Surakarta), tetapi Karesiden Solo atau Solo Raya yang meliputi daerah Surakarta, Boyolali, Sukoharjo, Karanganyar, Wonogiri, Sragen, dan Klaten. Di seluruh wilayah itulah berbagai kelompok dan aliran berkembang subur, dari yang bercorak sosialis, nasionalis, hingga Islamis. Di wilayah ini pula berbagai organisasi politik, kelompok

independen, tokoh gerakan nasional seperti Soekarno, Marco Kartodikromo, Tjipto Mangunkusumo, dan Haji Mohammad Misbach muncul ke kancah nasional (Shiraishi, 1990). Tidak mengherankan jika Solo dikenal sebagai daerah dengan tingkat fragmentasi tinggi, baik secara ekonomi, politik, budaya, sosial, etnik, dan keagamaan (Baidhawy, 2010).

Sejak reformasi bergulir, radikalisme keagamaan di wilayah Solo seolah terus membentuk hubungan sosial yang tidak lengang dari sorotan publik. Sejumlah kelompok keagamaan Islam disinyalir terlibat aktif dalam berbagai aksi sosial, seperti gerakan jihad, gerakan penegakan Syariat Islam, tuntutan pengesahan Perda Miras, penutupan diskotik dan klub malam, gerakan anti-Amerika Serikat, Negara Islam Indonesia (NII), bahkan gerakan dukungan terhadap *Islamic State of Iraq and Syiria* (ISIS). Oleh sebab itu, Solo dipandang oleh banyak kalangan sebagai lahan subur bagi persemaian gerakan kelompok Islam radikal. Aktivitas mereka disinyalir terkait erat dengan jaringan organisasi Islam internasional, seperti *Jamaah Islamiyah* (JI), *Alqaida,* dan berbagai gerakan keagamaan Islam beraliran radikal lainnya.

Dari segi agama dan etnis, Solo pun memiliki tingkat pluralitas yang tinggi. Meskipun simbol-simbol agama seperti tempat ibadah terlihat begitu menonjol, namun secara kultur kelompok masyarakat yang disebut 'abangan'—baik mereka yang mengaku atau tercatat beragama Islam ataupun lainnya—masih tetap mendominasi (Baidhawy, 2010). Selain perayaan hari-hari besar keagamaan yang tampak begitu meriah, berbagai ritual kepercayaan terhadap budaya lokal pun masih kental. Kondisi demikian yang disinyalir memantik munculnya berbagai gerakan dengan dalih pemurnian agama, bahkan mampu menyulut konflik sosial. Isu Kristenisasi ataupun Islamisasi menjadi semacam sumbu konflik laten di daerah ini. Kontestasi, bahkan konflik Islam-Kristen menjadi semacam bom waktu yang siap mencuat kapan saja. Barangkali atas dasar ini pula, Tajoeddin (2002) menyebut Solo sebagai daerah 'bersumbu pendek' dan 'mudah terbakar'.

Dalam lintasan sejarah, Solo sendiri tercatat pernah menga-

lami konflik komunal panjang: konflik dan kekerasan sosial antara dua kelompok komunitas. Satu persatu kelompok menjadi sasaran kekerasan (amuk) kelompok lainnya, baik dengan dalih etnisitas, agama, kelas sosial, ideologi, maupun afiliasi politik (Baidhawy, 2010). Faktor kultural dalam konflik etnik disinyalir sebagai permusuhan laten antara kaum pribumi dan non-pribumi (Sugiartoto, 2003:10). Kelompok mayoritas disinyalir memiliki stereotip tersendiri terhadap minoritas, begitu pula sebaliknya. Anggapan bahwa perilaku dan gagasan antara kaum pribumi itu berbeda, bahkan kontradiktif dengan kultur orang-orang Cina (yang dianggap oleh penduduk pribumi sebagai pendatang). Orang Jawa yang Muslim dan terikat oleh sejumlah nilai-nilai, berbeda dan bahkan bertentangan dengan kultur Cina yang serba boleh (terutama dalam hal makanan). Stererotip lain mengatakan bahwa pedagang Cina selalu tidak jujur, mempraktekkan cara-cara berdagang yang menyimpang, dan sejenisnya. Citra tentang minoritas dengan karakteristik tertentu memang memiliki dasar namun tidak semuanya benar. Keturunan Cina yang sudah tinggal selama dua atau tiga generasi memiliki karakteristik yang sama sekali berbeda dengan pendatang baru. Namun, karena mereka belum berbaur dengan masyarakat mayoritas di mana mereka tinggal, mereka akhirnya diasosiasikan dengan kelompok minoritas lainnya (Ham dalam Suryadinata, 1999: 150-155). Kondisi inilah yang kemudian melahirkan sejumlah prasangka, diskriminasi, dan konflik antara dua kelompok ini, lebih-lebih pada saat krisis. Hingga kini, stereotip ini masih tertanam dalam kebanyakan alam bawah sadar masyarakat di wilayah Solo.

Sistem pemerintahan pada masa Orde Baru yang sentralistik-militeristik dapat dikatakan cukup berhasil menekan berbagai macam potensi gerakan keagamaan radikal dan konflik sosial di wilayah Solo untuk muncul ke permukaan. Akan tetapi, bukan berarti berbagai macam gerakan dan konflik itu menghilang. Meskipun Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar (dua tokoh yang dianggap paling vokal dalam menentang kebijakan Orde Baru karena dinilai tidak sesuai ajaran syariat Islam) mengasingkan

diri ke Malaysia, tetapi keduanya tetap mampu mengendalikan kelompoknya di wilayah Solo dari tempat pelarian tersebut. Terbukti, saat gerakan reformasi 1998 berhasil menumbangkan rezim Suharto, keduanya kembali masuk ke Indonesia dan merajut jaringannya untuk bergerak lagi.

Bangkitnya Radikalisme Keagamaan di Solo

Selain memantik gerakan demokratisasi, tumbangnya rezim otoritarianisme Orde Baru pun memicu bangkitnya berbagai macam gerakan keagamaan beraliran radikal di wilayah Indonesia, terutama di daerah Karesidenan Solo. Spirit kebebasan dari reformasi berhasil dimanfaatkan oleh berbagai kelompok keagamaan beraliran radikal untuk kembali muncul dengan beragam varian nama dan bentuk.[2]

Mereka memandang kekuatan Islam arus utama, terutama NU dan Muhammadiyyah, kurang cepat dalam merespon berbagai tantangan yang dianggap mengancam eksistensi umat Islam di Indonesia. Karena bentuk pemikiran dan gerakan mereka bersifat fundamentalis-radikal serta 'alergi' dengan berbagai jenis wacana yang berasal dari Barat, maka pola pikir yang dikembangkan adalah Islam versus Barat. Walaupun demikian, ternyata tidak semua kelompok yang dikategorikan radikal selalu menggunakan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan ideologisnya. Ada sebagian kelompok yang dengan mudah mengkafirkan kelompok lain ketika dianggap tidak sejalan, bahkan dalam konteks tertentu menghalalkan segala cara, termasuk dengan kekerasan untuk mewujudkan tujuan ideologisnya. Berbagai gerakan itu tidak hanya tertuju pada kelompok yang mereka sebut sebagai Barat atau kroninya, tetapi juga kepada sesama muslim yang dianggap liberal dan men-

---

2 Setidaknya terdapat 19 kelompok yang muncul di Solo pasca Orde Baru, antara lain, Laskar Hizbullah Sunan Bonang, Laskar Jundullah, Laskar Zilfikar, Laskar Salamah, Laskar Teratai Emas, Laskar Honggo Dermo, Laskar Hamas, Laskar Hawariyyun, Barisan Bismillah, Gerakan Pemuda Ka'bah, Brigade Hizbullah, dan Majelis Ta'lim al-Islah, Forum Komunikasi Aktivis Masjid (FKAM), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS), Laskar Umat Islam Surakarta (LUIS), Hizbuttahrir Indonesia (HTI), Forum Umat Islam (FUI) Surakarta, Jamaah Anshorut Tauhid (JAT),

dukung gagasan Barat.

Semua kelompok radikal yang ada di Solo memiliki persinggungan kepentingan dalam kerangka perjuangan penegakan syariat Islam. Mereka mempunyai perhatian serupa agar negara memperhatikan dan menerapkan syariat Islam lebih serius, demikian juga masyarakat Muslim. Pandangan tersebut setidaknya didasari oleh tiga faktor utama—teologis, demografis, dan sosio-politik (Baidhawy, 2010; Wildan, 2013). Secara teologis, Islam dipandang sebagai agama yang menawarkan petunjuk dan solusi bagi semua aspek kehidupan sosial, kultural, ekonomi, politik, dan lain-lain, sehingga tumbuh keyakinan bahwa semua umat Islam wajib mendasarkan semua bidang kehidupannya pada nilai-nilai dan ajaran Islam sebagaimana termaktub dalam syariat Islam. Secara demografis, karena muslim adalah penduduk mayoritas di Indonesia, Islam diyakini harus berfungsi sebagai legitimasi sosio-kultural dan politik, basis negara, atau setidaknya mengakui syariat Islam sebagai materi inti atau bagian integral dari konstitusi. Secara sosio-politik, hukum sekular tidak akan membawa pada perbaikan sosio-kultural, ekonomi, hukum, dan politik bagi muslim.

Meskipun penegakan syariat Islam menjadi isu sentral bersama dari berbagai kelompok keagamaan radikal di Solo, tetapi setiap kelompok cenderung memiliki perbedaan cara dalam memperjuangkan isu tersebut. Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS) sebagai salah satu kelompok keagamaan beraliran radikal di wilayah Solo merupakan salah satu kelompok yang dikenal sangat aktif melakukan berbagai aksi, seperti *sweeping* terhadap warga negara Amerika di Surakarta dan merazia berbagai tempat yang dianggap maksiat (Fananie, dkk, 2002:107). Bahkan, dalam melakukan berbagai aksinya tersebut, FPIS beberapa kali berbenturan dengan kelompok preman sekuler, seperti kasus yang terjadi di Jebres dan Gandekan (*harianjogja.com,* 3 Mei 2012).

FPIS merupakan salah satu kelompok keagamaan beraliran radikal di wilayah Solo. Ia memiliki sejumlah laskar (pasukan). Kelompok yang berbasis di daerah Gumuk, Kabupaten Sukoharjo, atau lebih dikenal sebagai bagian dari komunitas Gumuk yang

berdiri pada tanggal 5 Februari 1999, tepat saat konflik Ambon meletus. Menurut Fajar Riza Ul-Haq (CRCS-UGM 2008), Jamaah Al-Islam Gumuk ini membentuk gerakan kelaskaran yang diberi nama FPIS dengan Warsito Adnan didaulat sebagai ketua harian dan Ustadz Mudzakkir sebagai ideolog dan Dewan Syuro-nya. Di Gumuk itu pula penggemblengan laskar-laskar FPIS dilakukan. Pada masa tragedi Ambon, FPIS dikenal paling aktif mengirimkan pasukan jihadnya ke wilayah Ambon. FPIS juga dikenal paling aktif melakukan aksi *sweeping* terhadap warga negara Amerika Serikat dan merazia berbagai tempat hiburan yang dianggap melanggar syariat Islam, seperti menyediakan jasa prostitusi atau menjual minuman keras, di Solo. Tetapi belakangan, sekitar tahun 2010-2012, sejak munculnya kebijakan penanggulangan terorisme oleh pemerintah Republik Indonesia melalui pendirian Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), serta massifnya gerakan anti Syiah di Indonesia, keberadaan dan gerakan kelompok ini terkesan menghilang. Sebagian besar masyarakat di wilayah Solo pun tidak bisa lagi mengetahui keberadaannya secara pasti. Ada yang menganggapnya sama dengan Front Pembela Islam (FPI) Cabang Solo. Padahal keduanya jelas berbeda. Meski dalam melakukan aksi gerakan keduanya kerap kali bersama-sama, terutama dalam mengusung penegakan syariat Islam, tetapi FPIS tidak memiliki hubungan secara organisatoris dengan FPI di Jakarta. FPI Cabang Solo adalah bagian (Cabang) dari FPI Pusat di Jakarta, sementara FPIS adalah organisasi tersendiri yang hanya ada di Solo Raya. FPI Cabang Solo diketuai oleh Ustad Choirul, sementara FPIS diketuai oleh Warsito Adnan. (kumpulanberitalama.blogspot.com, Mei 2013).

Menurut Us (wawancara 20 Agustus 2014), pimpinan salah satu kelompok laskar yang juga dikenal aktif melakukan aksi seperti FPIS di wilayah Solo mengatakan bahwa FPIS itu masih ada dan tetap aktif terlibat dalam berbagai aksi gabungan. Hanya saja, secara keorganisasian, kelompok ini sedang *cooling down,* terutama sejak munculnya tuduhan Syiah yang dialamatkan kepada Ustad Mudzakkir, Dewan Syuro sekaligus ideolognya. Para anggotanya

pun merasa selalu menjadi target penangkapan oleh aparat keamanan. Atas dasar keselamatan dan kehati-hatian, aktivitas FPIS tidak lagi bisa muncul secara vulgar di ranah publik.

Sulitnya masyarakat umum di wilayah Solo untuk mengenali dan membedakan FPIS dengan kelompok sejenis lainnya juga disebabkan karena terlalu banyaknya kelompok sejenis. Dari sekitar 600 kelompok keagamaan yang ada di wilayah Solo, sekitar 60 kelompok memiliki laskar, dan hanya 10 kelompok laskar yang aktif . Walaupun demikian, dalam melakukan berbagai aksi dan gerakan, kelompok yang memiliki kesamaan isu selalu melakukannya secara bersama-sama (wawancara Us, 20 Agustus 2014). Tidak mengherankan jika warga di wilayah Solo (sebagaimana diakui Fj dalam wawancara 18 Agustus 2014) lebih mengenal kelompok yang sering melakukan berbagai kegiatan *sweeping* dengan sebutan kelompok 'Laskar/Jihad', tanpa benar-benar memperhatikan identitas tiap kelompok.

Menurut Af (wawancara 18 Agustus 2014), FPIS merupakan perkumpulan atau wadah bagi para laskar dari berbagai kelompok keagamaan beraliran radikal di wilayah Solo, yang pada awalnya pendiriannya berada di bawah kontrol Majelis Ulama Indonesia (MUI) Solo. Akan tetapi dalam perkembangannya, tidak sedikit dari kelompok laskar tersebut yang tidak terkontrol, sehingga banyak yang memisahkan diri dan memakai identitas baru, atau kembali ke identitas awalnya. Tidak lagi memakai atribut FPIS, tetapi menggunakan atribut laskar atau organisasi induknya masing-masing.

Pergeseran Orientasi Gerakan Sebagai Kunci Kelangsungan Fpis

Meskipun sejak tahun 2010 keberadaan FPIS secara simbolis dan keorganisasian tidak lagi banyak diketahui oleh publik, tetapi masih tetap eksis, berkembang, dan bahkan terus aktif menjalankan berbagai aksi di wilayah Solo. Pola gerakan dengan cara tidak menonjolkan jati diri melalui simbol-simbol organisasi dinilai menjadi salah satu strategi survivalitasnya. Terbukti bahwa

sampai dengan saat ini, FPIS masih tetap aktif terlibat dalam berbagai aksi gerakan penegakan syariat Islam di wilayah Solo (wawancara Us, 20 Agustus 2014).

Menurut Af (wawancara 18 Agustus 2014), keberadaan berbagai kelompok radikal, baik yang berbasis isu sekuler maupun keagamaan ternyata menimbulkan paradoks tersendiri bagi keberlangsungan demokratisasi di Indonesia, termasuk di wilayah Solo. Tidak sedikit pihak yang ternyata memanfaatkan keberadaan mereka untuk kepentingan pribadi dengan dalih demokrasi. Untuk kelompok radikal berbasis isu sekuler, seperti perkumpulan preman sekuler, yang disinyalir lebih banyak berafiliasi ke partai politik berbasis massa nasionalis-sekuler, justru banyak dijadikan sebagai 'kelompok pemukul' atau penjaga kepentingan tertentu. Mereka dijadikan semacam *bodyguard* bagi kepentingan elite politik secara maksimal. Begitu pula dengan yang terjadi pada kelompok radikal berbasis isu keagamaan Islam. Mereka pun banyak dimanfaatkan sebagai alat penekan, basis dukungan, dan alat mobilisasi suara dalam konteks politik (pemilu/pemilukada). Bahkan, diduga ada politisi yang dengan sengaja bergabung dengan kelompok keagamaan radikal demi meraih kekuasaan. Menurut AS (wawancara 19 Agustus 2014), salah seorang politisi dari salah satu partai politik berbasis massa Islam di Solo pernah bergabung menjadi anggota salah satu laskar—dengan cara membeli kartu anggota laskar—demi menggalang dukungan politik agar terpilih menjadi anggota legislatif. Cara demikian berhasil mengantarkan politisi tersebut menjadi anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) periode 2014-2019 di salah satu wilayah Solo Raya. Ada pula salah satu dari Kepala Daerah di wilayah Solo Raya yang memiliki hubungan kedekatan (politis) dengan kelompok keagamaan radikal. Pola hubungan seperti itu kemudian menjadi jembatan terbangunnya relasi politik antara kelompok laskar dengan elite politik lokal, baik itu berbasis isu sekuler maupun keagamaan, atau disebut (wawancara Af, 18 Agustus 2014) sebagai *symbiosis mutualism* (hubungan yang saling menguntungkan). Kelompok radikal yang ada dijadikan semacam 'penjaga (*body guard)'* kepen-

tingan dari sang elite politik. Hal ini terbangun karena kondisi sosial-politik di wilayah Solo yang selalu menempatkan posisi para elite politik merasa dalam kondisi 'terancam'. Realitas kekuatan politik di wilayah Solo yang bersifat setara dan berhadapan secara langsung membuat kelompok elite politik selalu merasa membutuhkan perlindungan. Di sinilah model hubungan *patron-client* tercipta. Kelompok elite (pihak patron) memberikan jaminan hidup (rasa aman dan kebutuhan ekonomi) terhadap kelompok preman sekuler dan laskar (pihak klien). Sebagai imbalannya, para preman dan laskar (klien) itu (diminta) memberikan jaminan keamanan dan perlindungan bagi kepentingan ekonomi dan politik kelompok elit (patron) tadi.

Kebutuhan jaminan hidup, terutama dalam hal ekonomi, menjadi pemicu utama bagi keberadaan dan perkembangan kelompok keagamaan Islam radikal di wilayah Solo. Keberadaan mereka yang selama ini termarjinalkan menjadikannya tereksklusi, terutama dalam hal ekonomi. Akibatnya, mereka tidak dapat berhubungan dengan pelaku ekonomi besar, sehingga demi keberlangsungan hidupnya, mereka berafiliasi dengan pihak yang bisa menjamin kelangsungan hidup. Selain itu, keberadaan mereka selama ini ternyata juga dianggap oleh sebagian masyarakat setempat sebagai kelompok penyeimbang, baik terhadap kebijakan pemerintah maupun kelompok preman sekuler. Persoalan keamanan yang selama ini dianggap tidak bisa diselesaikan dengan cepat oleh aparat keamanan, ternyata dirasakan oleh masyarakat bisa diselesaikan oleh kelompok tersebut. Misalnya, soal pemberantasan miras, tempat maksiat (wawancara AG, 18 Agustus 2014), bahkan sampai pada pemberian perlindungan dari serangan kelompok preman sekuler (wawancara MS, 19 Agustus 2014). Tidak mengherankan jika sering terjadi tindakan *sweeping* atau razia terhadap penjualan miras serta tempat-tempat maksiat di wilayah Solo Raya.

'Tanggapan positif' tersebut ternyata turut mempermudah dan mempersubur terbangunnya hubungan antara kelompok laskar dengan para elite dan masyarakat di wilayah Solo. Dalam

konteks ini pula cara-cara kekerasan yang dilakukan kelompok laskar seolah memperoleh justifikasi. Meskipun secara subtansial tindakan itu bertentangan dengan hukum, tetapi karena sikap masyarakat yang kebanyakan mendiamkan, 'menyetujui', bahkan menganggapnya sebagai 'penolong/pemberi perlindungan', mereka pun seolah merasa memperoleh dukungan dan persetujuan. Sehingga tindakan itu akan selalu diulang-ulang.

Tindakan kelompok laskar yang seolah menjadi 'pahlawan atau pelindung' masyarakat sebagaimana di atas, juga menjadi salah satu strategi kelangsungannya. Tujuan utama dibalik tindakan tersebut bukanlah semata-mata pada upaya pemberian perlindungan, tetapi lebih karena adanya tujuan ekonomi. Sebagai contoh, beberapa tempat yang tadinya di-*sweeping* dan dituntut untuk tutup karena menyediakan jasa prostitusi dan menjual minuman keras, ternyata dapat kembali beroperasi seperti biasa ketika pengamanan tempat itu melibatkan anggota kelompok laskar yang melakukan *sweeping* tadi (wawancara AS, 19 Agustus 2014). Secara fisik, identitas mereka saat bertugas (saat menjadi Satpam misalnya) tidaklah memperlihatkan atribut laskarnya. Mereka memakai seragam layaknya petugas *security* pada umumnya. Jika tidak dengan cara demikian, maka ketika sang pemilik (tempat) usaha telah menyetor sejumlah uang—sebagai bentuk sogokan—kepada pimpinan kelompok laskar tadi, maka tempat-tempat tersebut pun dapat kembali beroperasi seperti semula (wawancara Wy dan NS, 20 Agustus 2014).

Keterlibatan kelompok laskar sebagai 'pengaman' tempat usaha/bisnis seperti di atas, selain karena orientasi ekonomi, juga dipengaruhi oleh latarbelakang mereka yang kebanyakan adalah para preman sekuler, atau biasa disebut "gali" oleh masyarakat Solo dan sekitarnya (wawancara AH 31, Agustus 2014). Mereka inilah yang memiliki hubungan kedekatan dengan partai politik, baik itu berbasis massa Islam ataupun berbasis massa nasionalis-sekuler. Meskipun mereka telah berbaju Islam (menjadi laskar), tetapi tidak sedikit yang masih menunjukkan ciri khas "gali"-nya, seperti bertato dan mengonsumsi minuman keras. Politisi

maupun para pelaku usaha yang mengetahui situasi seperti itu akan terus menjalin hubungan dengan kelompok laskar itu demi memperlancar proses dan keberlangsungan usahanya. Jika tidak, maka usahanya akan selalu diperas atau bahkan direcoki dengan berbagai macam dalih.

Maraknya tindakan premanisme di wilayah Solo, baik itu yang dilakukan oleh kelompok radikal berbasis isu sekuler maupun keagamaan, ternyata tidak bisa dilepaskan dari adanya kepentingan politik para elite penguasa lokal. Kedua kelompok besar tersebut masing-masing memiliki afiliasi dalam berjejaring dengan kepentingan penguasa lokal. Masing-masing juga memiliki peran besar dalam permainan proyek pemerintah daerah maupun mobilisasi massa. Siapapun/pihak manapun, jika berhasil mengontrol dua kelompok besar ini dapat dikatakan akan mampu memegang 'kendali' wilayah Solo Raya (wawancara NS 20, Agustus 2014).

Dari Islamisme ke 'Premanisme'

Jika pada masa sebelum hingga awal reformasi, orientasi gerakan kelompok keagamaan radikal lebih didominasi oleh isu islamisme (penegakan syariat Islam), maka di era desentralisasi demokrasi ini orientasinya cenderung bergeser ke arah 'premanisme' (penguasaan sumber daya ekonomi). Orientasi Islamisme memang tidak sepenuhnya hilang, tetapi orientasi ekonomi menjadi lebih menonjol. Dengan kata lain, tindakan ke arah penguasan sumber daya ekonomi lebih mendominasi dibanding keagamaan. Orientasi keagamaan hanya menjadi justifikasi dibalik kepentingan ekonomi. Pergeseran orientasi tersebut, antara lain dipengaruhi oleh beberapa faktor.

Tingginya Ketimpangan Sosial dan Kerasnya Relasi Sosial-Politik

Solo merupakan salah satu wilayah yang lebih dahulu mengalami proses industrialisasi dibanding daerah lain di Indonesia. Sejak tahun 1900-an, modal dan investasi asing sudah merambah ke wilayah ini. (Brenner, 1998:35-39). Pada tahun 1900-1945,

di daerah ini sudah mulai ada pembangunan berbagai fasilitas kota modern, seperti jaringan listrik, jaringan air bersih, jaringan Kereta Api, fasilitas hiburan, serta fasilitas sejenis lainnya. Kemudian pada awal tahun 1980-an, setelah terjadi urbanisasi, disusul dengan pemekaran kota, maka pembangunan perumahan (*real estate*, perumnas, komplek hunian baru) mulai menjamur di pinggiran Kota Solo. Bahkan pada akhir tahun 1980-an, ketika pemerintah Republik Indonesia mencanangkan program Paket November 1988, mulai bermunculan bank-bank swasta di Kota Solo. Kemudian pada tahun 1990-an, setelah pemerintah mencanangkan program Paket Juli 1993, mulailah bermunculan bangunan hotel, perkantoran, dan perdagangan. (Qomarun dan Budi Prayitno, 2007: 80-87). Sebab itulah, Solo disebut sebagai salah satu kota dengan tingkat industri yang sangat tinggi (beragam) sejak lama. (Hayati, 2009: 9).

Kondisi tersebut, satu sisi berhasil membuat wilayah Solo lebih cepat berkembang dibanding daerah lain di wilayah Jawa Tengah. Hal ini bisa dilihat dari sarana dan prasana kota sebagai indikator kota modern, sebagaimana dijelaskan di atas. Akan tetapi di sisi lain, perkembangan itu juga berpengaruh pada perubahan struktur sosial masyarakat Solo, dari corak agraris-pedesaan menjadi basis perkotaan. Akibatnya, relasi sosial masyarakatnya bergeser ke model struktur kelas (buruh dan majikan) dan tingkat kompetisi bisnis pun semakin tinggi, ditambah lagi berbagai persoalan kependudukan seiring dengan tingginya arus urbanisasi. Hal ini bisa dilihat dari beragamnya latar belakang etnis, agama, dan budaya masyarakat yang tinggal atau menetap di wilayah Solo, serta tingginya tingkat pengangguran (6,08 persen) dari jumlah angkatan kerja pada tahun 2014. (surakartakota.bps.go.id). Meskipun angka itu menurun bila dibandingkan pada tahun 2013 (7.18 persen), tetapi oleh UH angka pengangguran tersebut dikatakan cukup tinggi karena 17.496 orang akan menjadi beban keluarga terkait dan beban Pemkot (solopos.com, 8 April 2015). Kondisi inilah yang turut menyumbang pada semakin kerasnya relasi sosial-politik masyarakat di wilayah Solo. Akibatnya,

ketimpangan kehidupan sosial pun semakin tajam sehingga menyebabkan potensi persinggungan kepentingan antar kelompok masyarakat pun semakin tinggi (wawancara Mdn, 2 November 2014).

Keberadaan Keraton di Solo ternyata tidak menjadi simbol ketokohan sebagai panutan bersama masyarakat di wilayah Solo Raya layaknya Keraton Yogyakarta, di mana Sultan Hamengkubuwono masih dianggap sebagai simbol dan panutan bersama masyarakat Yogyakarta. Akibatnya, semua pihak justru merasa membutuhkan semacam kelompok 'pemukul' atau penjaga *(body guard)* untuk melindungi kepentingannya dari kelompok lain, terutama ketika berhadapan satu sama lain. Dari situlah pola hubungan patronase di ranah lokal antara kelompok elit (patron) dan 'pemukul' (klien) tumbuh subur (wawancara Af, 18 Agustus 2014).

Situasi tersebut turut berperan menyemaikan tumbuhnya model hubungan patronase antara kelompok elite lokal (patron) yang memiliki kepentingan untuk menguasai sumber daya ekonomi dan politik, dan kelompok massa (klien) yang memiliki kepentingan untuk memperoleh jaminan pendapatan). Di sinilah kepentingan kedua belah pihak (patron: elit, dan klien: laskar) bertemu, karena dianggap saling menguntungkan satu sama lain sebagai bentuk kalkulasi pilihan rasional di tengah tingginya persaingan dan kepentingan tersebut.

Tingginya Kompetisi Bisnis dan Pasar Kerja

Tingginya ketimpangan sosial-ekonomi dan kerasnya relasi sosial politik di wilayah Solo Raya pada akhirnya turut memicu tingginya kompetisi dalam memperebutkan ruang hidup (kebutuhan ekonomi). Jika ruang hidup kelompok Abangan lebih didominasi dengan model usaha tempat hiburan, maka kelompok Muslim lebih melekat pada simbol-simbol Islam, seperti Laweyan dan pasar Kliwon yang dianggap sebagai pusat perekonomian umat Islam di wilayah Solo. oleh sebab itu, kedua belah pihak merasa memiliki kewajiban untuk mempertahankan daerah yang

menjadi sumber daya ekonominya masing-masing (wawancara Af, 18 Agustus 2014).

Kelompok abangan-Nasionalis, yang dikenal tidak terlalu kuat dalam hal perdagangan dibanding kelompok Muslim (Islamis) ternyata memiliki akses lebih besar untuk memperoleh sumber daya politik dan masuk ke ranah birokrasi. Kelompok abangan di wilayah Solo, seperti Soepomo, lebih awal terdidik dibanding kelompok Islamis. Maka tidak heran jika kelompok Abangan lebih mampu mendapatkan akses sumber daya politik dibanding kelompok Muslim (wawancara Af, 18 Agustus 2014). Tapi pasca rezim otoritarianime Orde Baru tumbang, kondisi tersebut mulai berubah. Kelompok Muslim mulai menyadari keberadaanya sebagai mayoritas, tapi 'termarjinalkan' dalam mengakses sumber daya. Mereka merasa hanya dijadikan sebagai basis massa dukungan saat pemilu/pemilukada, tetapi tidak diberikan akses masuk ke ranah birokrasi. Di era desentralisasi demokrasi ini tuntutan untuk masuk ke ranah birokrasi mulai mereka lakukan. Akses birokrasi yang sebelumnya sangat didominasi kelompok Abangan, kini mulai dimasuki kelompok Islam (radikal) dengan alasan telah memberikan dukungan kepada kepala daerah terpilih (wawancara NS, 3 November 2014).

Latar belakang pendidikan dan kelas sosial-ekonomi mayoritas anggota laskar yang merupakan menengah ke bawah (wawancara Sn 20 Maret 2016), mendorong kentalnya kebutuhan perlindungan dalam kelompok laskar tersebut. Akibatnya, mereka pun selalu berkumpul dalam satu kelompok yang didasari oleh kesamaan motif: mulai dari kepentingan ekonomi, jaminan keamanan, ditambah lagi dengan kesadaran teologis yang merasa di-tuhan-kan (wawancara Af, 18 Agustus 2014). Mereka selalu merasakan adanya ancaman, baik itu kristenisasi, ancaman global, kepentingan Amerika, ataupun lainnya. Kondisi inilah, yang pada taraf selanjutnya menjadikan kelompok itu tereksklusi, termasuk dalam hal ekonomi. Mereka tidak mampu berhubungan dengan pelaku ekonomi besar yang sebagian besar didominasi kelompok non-Islam.

Kondisi itulah yang disinyalir turut menyuburkan model politik patronase yang melibatkan kelompok Islam radikal/laskar. Tidak mengherankan jika mereka yang sudah berhasil mendapatkan akses itu kemudian akan berafiliasi dengan pemangku kepentingan untuk mempertahankan posisinya. Akibatnya, mereka lebih mudah dimanfaatkan sebagai basis dukungan kepentingan politik tertentu. Realitas menunjukkan (wawancara AH, 27 Desember 2014), bahwa kelompok laskar ini memang memiliki kedekatan dengan partai politik, baik itu berbasis massa Islam atau nasionalis-sekuler. Merekalah yang selama ini turut serta bermain dalam pengerahan massa untuk kepentingan politik tertentu.

Lambannya Aparatur Pemerintah dalam Menegakkan Hukum

Faktor lain yang turut mendorong pergeseran orientasi gerakan kelompok keagamaan Islam radikal adalah lambannya aparatur pemerintah dalam menegakkan hukum. Tingginya ketimpangan sosial dan kerasnya relasi sosial-politik, serta tingginya kompetisi dalam memperebutkan ruang untuk hidup, menjadikan kelompok Islam radikal/laskar tersebut memiliki pilihan rasional *(rational choice)* untuk menjadi semacam 'pemukul atau pelindung' bagi kepentingan tertentu (wawancara Af, 18 Agutus 2014).

Keberadaan mereka yang oleh sebagian masyarakat (yang menyetujui tindakan mereka) dianggap sebagai penyeimbang atau bahkan penyelamat menjadikan mereka seolah memiliki legitimasi untuk terus beraksi. Dengan dalih keamanan dan ketertiban, tindakan mereka pun dianggap positif bahkan menguntungkan (wawancara AG, 18 Agustus 2014). Mereka selalu menggunakan dalih bahwa aparat pemerintah lambat atau bahkan tidak mampu menyelesaikan persoalan yang dianggap meresahkan masyarakat dan bertentangan dengan syariat Islam, seperti kasus perjudian, prostitusi, penjualan minuman keras, dan sejenisnya. Pasalnya, sebelum melakukan berbagai aksi dan gerakan, kelompok laskar itu terlebih dahulu berkordinasi (dengan melaporkan serta menuntut penutupan) dengan aparat keamanan setempat. Jika aparat

keamanan mereka nilai lambat dalam merespon tuntutan, atau bahkan dianggap tidak mampu menyelesaikan persoalan tersebut, maka mereka akan melakukan aksinya (wawancara Us, 20 Agustus 2014). Kondisi inilah, yang secara tidak langsung menjadikan para pelaku usaha membutuhkan semacam 'perlindungan (termasuk dari anggota laskar) demi mempertahankan sumber perekonomiannya. Sehingga pada akhirnya terjadilah pola hubungan patronase.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat dilihat bahwa telah terjadi pergeseran orientasi gerakan kelompok Islam radikal di era desentralisasi demokrasi. Meskipun secara simbolis-kelembagaan gerakan kelompok FPIS di wilayah Solo Raya tidak dapat dengan mudah diidentifikasi oleh masyarakat umum, tetapi bukan berarti kelompok tersebut menghilang. Bentuk dan gerakannya terus mengalami pergeseran sebagai kunci kelangsungan mereka.

Pergeseran orientasi gerakan kelompok keagamaan Islam beraliran radikal di era desentralisasi demokrasi, dari basis isu Islamisme (penegakan syariat Islam) ke arah 'premanisme' (penguasaan sumber daya ekonomi) patut dijadikan perhatian bersama, baik oleh masyarakat umum agar tidak mudah terjebak ke dalam gerakan radikal bernuansa agama, maupun oleh aparatur pemerintah supaya lebih tegas dalam menjalankan aturan, terutama untuk menindak tegas bagi siapapun dan kelompok apapun yang dengan sewenang-wenang melakukan tindakan kekerasan, karena pada taraf tertentu tindakan mereka berujung pada perilaku premanisme dan korupsi di tingkat lokal, seperti halnya praktik *bossism* di Filipina maupun Thailand (Sidel, 1996:57), yang turut menumbuh-suburkan model hubungan politik patronase di ranah lokal.

Meskipun tindakan yang dilakukan oleh kelompok keagamaan Islam radikal tersebut bertentangan dengan hukum karena menggunakan cara-cara kekerasan, tetapi tidak jarang gerakan mereka justru dianggap sebagai pelindung oleh sebagian masya-

rakat yang lain. Keadaan seperti itulah yang turut mendukung keberlangsungan mereka dan pelestarian model hubungan politik patron-klien antara kelompok radikal dengan elite/kelompok yang berkepentingan di wilayah Solo dan sekitarnya. Kondisi demikian menjadi sebuah hubungan patronase yang relatif berbeda dengan yang dipraktekkan oleh rezim Orde Baru. Model patronase seperti itu tidak lagi hanya didominasi oleh pihak tertentu (pemerintah misalnya), tetapi dapat berubah, tergantung faktor dan kepentingan yang menjadi perekatnya. Tidak selamanya kelompok berbasis keagamaan Islam radikal itu selalu berpatron dengan partai/elit politik berbasis massa Islam, tapi juga berpatron dengan partai/elit politik berbasis massa sekuler.

Secara sosiologis, faktor yang melatarbelakangi 'pelembagaan' model hubungan patronase ini bisa dikategorikan sebagai pilihan rasional *(rational choice)* kedua belah pihak. Jika afiliasi politik kelompok keagamaan Islam radikal pada masa sebelum dan awal reformasi lebih dominan ke partai politik (berbasis massa) Islam, terutama partai politik yang gencar menyuarakan penegakan syariat Islam, maka di era desentralisasi demokrasi ini afiliasi politik mereka mencair. Realitas politik menuntut para politisi di Solo, yang sebagian besar juga berasal dari kalangan bisnis, lebih berorientasi pada penyelematan bisnisnya daripada ideologi partai kelompok mana pun yang dianggap dapat melindungi kepentingannya akan dijadikan sebagai afiliasinya. Baju ideologis (Islamisme) tidak lagi jadi penyekat hubungan antara kelompok Islam dan kelompok sekuler. Kondisi inilah yang pada akhirnya memengaruhi orientasi gerakan kelompok keagamaan Islam radikal, dari islamisme (penegakan syariat Islam) bergeser ke arah 'premanisme' (penguasaan sumber daya ekonomi).

Daftar Pustaka

Agustino. 2011.*Sisi Gelap Otonomi Daerah*. Jakarta: Widya Padjajaran

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 1996. *Hubungan Patron-Klien di Sulawesi Selatan; Kondisi pada Akhir Abad ke 12.* Jakarta: Jurnal Prisma No.6, LP3ES Jakarta)

Aspinal, Edward and Gerry van Klinken. 2011. *The state and Illegality in Indonesia*. Leiden: KTLV Press

Baidhawy, Zakiyuddin. 2010. *Dinamika Radikalisme dan Konflik Bersentimen Keagamaan di Surakarta*. Banjarmasin: *Annual Conference on Islamic Studies* (ACIS) ke-10, 659- 682

Brenner, Suzanne April. 1998. *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*. United Kingdom: Princeton University Press

Cohen, Michael. 2006. *The Ku Klux Government: Vigilantism, Lynching, and the Repression of the IWW*. Journal for the Study of Radicalism,Vol. 1 No. 1, 31-56

Fananie, Zainuddin (et.al). 2002. R*adikalisme Keagamaan dan Perubahan Sosial*. Surakarta: Muhammadiyah University Press dan The Asia Foundation.

Fealy, Greg & Sally White. 2012. *Ustadz Seleb; Bisnis Moral & Fatwa Online; Ragam Ekspresi Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Komunitas Bambu

Hadis, Vedi R. 2005. *Dinamika Kekuasaan ekonomi politik Indonesia Pasca Soeharto*. Jakarta: LP3ES Jakarta

Hadis, Vedi R. 2010.*Localizing Power in Post-Authoritarian Indonesa, A Southeast Asia Perpective*. California: Stanford University Press

Haryanto, Sindung. 2011. *Sosiologi Ekonomi*. Jogyakarta: AR-RUZZ MEDIA

Harriss, John (dkk.). 2005.*Politisasi Demokrasi; Politik Lokal Baru*. Jakarta: DEMOS

Hayati, Renni Nur. 2009. *Pusaka Industri Kota Surakarta Sebagai Salah Satu Karakteristik Identitas Kota*. Semarang: Universitas Diponegoro

Mubarak, M. Zaki. 2008. *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Pospek Demokrasi*. Jakarta: LP3ES

Mubarak, M. Zaki. 2009.*Anatomi Islam Radikal Indonesia*. Jakarta: Jurnal Mimbar, UIN Syarif Hidayatulah Jakarta

Newby, Brian. 2012.*Watchful Guardian or Dark Knight? The Vigilante as a Social Actor*. Delware: *International Foudation for Protection Officers,* University of Delware

Nurcholis, Ahmad. 2011. *10 Tahun ICRP: Melawan Kekerasan Atas*

Nama Agama, Jakarta: ICRP

Qomarun dan Budi Prayitno. 2007. *Morfologi Kota Solo Tahun 1500-2000.* Dimensi Teknik Arsitektur *Vol. 35, No. 1, Juli 2007: 80 – 87.* Jurusan Teknik Arsitektur, Fakultas Teknik Sipil dan Perencanaan, Universitas Kristen Petra. http://www.petra.ac.id/~puslit/journals/dir.php?DepartmentID=ARS (diakses 30 Desember 2014)

Scott, James C. 1993.*Perlawanan Kaum Tani.* Jakarta: Yayasan Obor

Sidel, John T. 1996. *Siam and Its Twin? Democratization and Bossism in Contemporary Thailand and the Pihilippines.* IDS Bulletin Vol. 27 No.2, 56-63

Siraishi, Takashi. 1990.*An Age in Motion: Popular Radicalism in Java 1912-1926*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press

Sugiyono. 2013. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D.* Bandung: Alfabeta Cetakan ke-18

Susanto, Aris. 2009. *Kajian Kriminologi tentang Kejahatan yang Dilakukan oleh Massa di Surakarta.* Skripsi pada Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Surakarta

Tadjoeddin, Mohammad Zulfan. 2002. *Anatomy of Social Violence in the Context of Transition: The Case of Indonesia 1990-2001.* UNSFIR working papers

Ul-Haq, Fajar Riza. 2008. *Islam dan Gerakan Sosial: Studi Atas Gerakan Jamaah Al-Islam Gumuk,Surakarta.* Jogyakarta: Thesis CRCS-UGM

Wilkinson, Steven L. 2004. *Vote and Violence; Electoral Competition and Ethnic Riots in India.* UK:Cambrige University Press

Wildan, Muhammad. 2013. *The Nature of Radical Islamic Groups in Solo,* Jurnal of Indonesian Islam, Vol. 7 No. 1, 49-70

Wirawan, I.B. 2013.*Teori-Teori Sosial dalam Tiga Paradigam; Fakta Sosial, Definisi Sosial, dan Perilaku Sosial.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group

http://www.harianjogja.com/baca/2012/05/03/anggota-ormas-melakukan-sweeping-di gandekan-solo-183073

http://detikislam.com/berita/nasional/umat-islam-solo-raya-longmarch-atas-tragedi- pengeroyokan-preman-kafir-terhadap-pemuda-muslim/

http://mutiarazuhud.wordpress.com/2012/05/23/fpi-tragedi-

solo/http://esteemje.blogspot.com/2007/12/sekilas-profil-fpis.html
"Terorisme di Indonesia" dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Terorisme_di_Indonesia. Diakses 13 Juni 2011
"Belasan Rumah Ahmadiyah Dibakar" http://www.gatra.com/2003-02- 14/artikel.php?id=25418. Diakses 13 Juni 2011
"Demokrasi yang Selektif terhadap Penegakan HAM". Executive Summary Laporan Kondisi HAM Indonesia 2005, Jakarta: Imparsial, 2006
Marah Pada yang Diberkahi http://www.gatra.com/2005-07-19/artikel.php?id=86460 diakses 24 Juni 2011
Tunduk pada Penghakiman Massa: Pembenaran Negara atas PersekusiKebebasan bragama dan berkeyakinan". Laporan Setara Institute, 18 Desember 2007
"Soal Penyerangan Rumah Ibadah, Komnas HAM Minta Penjelasan Kapolri " dalam http://www.detiknews.com/index.php/detik.read/tahun/2007/bulan/12/tgl/14/time/171 917/idnews/867292/idkanal/10 diakses 24 Juni 2011
"Pemda, Polisi, dan Ormas, Pelaku Terbanyak Pelanggaran dan Intoleransi 2010" dalam http://www.wahidinstitute.org/Berita/Detail/?id=196/hl=id/Pemda_Polisi_Dan_Ormas _ Pelaku_Terbanyak_Pelanggaran_Dan_Intoleransi_2010 diakses 24 Juni 2011
http://kumpulanberitalama.blogspot.com/2013/05/korantempo-fpi-surakarta-dan-laskar.html
https://surakartakota.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/27 (diakses 1/8/2016)
http://www.solopos.com/2015/04/08/pengangguran-solo-17-496-warga-kota-bengawan- menganggur-ini-sebabnya-592582 (diakses 1/8/2016)

Pendidikan Tinggi Islam dan Transformasi Keagamaan Masyarakat Muslim di Sekitarnya[1]

Nur Kafid dan Nur Rohman

Pendahuluan

Pendidikan Islam di Indonesia memiliki sejarah yang panjang. Hal ini terjadi sejak Islam menjadi agama bagi sebagian masyarakat di pulau Nusantara pada sekitar abad ke-13. Sebelumnya, langkah awal untuk mengajarkan Islam dilakukan oleh ulama terkemuka (yaitu *ulama*) melalui misi umum dengan memasukkan doktrin dan pengetahuan Islam. Tahap kedua adalah pendidikan di rumah. Artinya, ayah (sebagai kepala keluarga) mengajari putra dan putrinya serta ibu mereka, untuk memahami Islam. Namun, kedua langkah tersebut merupakan fenomena pendidikan Islam pada masa awal masyarakat Islam. Kemudian, ketika pemeluk agama Islam semakin besar, pendidikan diambil alih oleh organisasi, seperti sekolah, atau yang dikenal dengan madrasah atau *pesantren*. Di sekolah para ulama mengajarkan membaca al-Qur'an, beramal shaleh, menjalankan kewajiban dan mengembangkan keislaman diantara umat Islam itu sendiri dan masyarakat (Rosyada, 2014). Sekolah itu kemudian semakin besar dan sekarang mencapai pemerintah untuk mengelola mendapatkan siswa yang berkualitas. Memang, saat ini pengajaran dan pembelajaran tentang Islam dengan keterkaitannya dengan masyarakat dilakukan oleh PTKI . Hal ini penting untuk dikelola

---

1 Tulisan ini pertama kali diterbitkan pada Jurnal Pendidikan Islam : Islamic Educational Institution Concerning Islamic Education Vol 4, No 1 (2018) dengan judul "Islamic Higher Education and Religious Transformation of The Muslim Community's Surrounding." Untuk mengutip silahkan kunjungi Kafid, Nur, and Nur Rohman. "Islamic Higher Education and Religious Transformation of The Muslim Community's Surrounding." Jurnal Pendidikan Islam 4.1 (2018): 27-38 atau akses pada https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/jpi/article/view/2069.

karena pendidikan tinggi memiliki korelasi dengan transformasi agama dalam umat Islam masyarakat .

Pendidikan tinggi Islam dalam perkembangannya membawa lebih banyak misi. Mereka berperan sebagai agen pendidikan untuk mempersiapkan lulusan akhlak mulia yang akan berpartisipasi dalam agama dan pembangunan nasional (Said, Muhammad, & Elangkovan, 2014) .

Untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang kondisi PTKI di Indonesia, perlu dilakukan analisis lebih lanjut. Analisis untuk negara lain telah dikembangkan. Hal ini ditunjukkan dengan banyaknya laporan mengenai cara mengkaji korelasi antara pendidikan tinggi dengan transformasi agama dalam masyarakat Muslim. Misalnya, Peek, (2005) melaporkan dan menggali tentang proses pembentukan identitas keagamaan. Laporan tersebut mengkaji kemunculan agama sebagai sumber identitas pribadi dan sosial yang paling menonjol bagi sekelompok generasi kedua Muslim Amerika. Analisis dilakukan dengan mengambil data yang dikumpulkan melalui observasi partisipan, FGD atau kelompok diskusi terfokus, dan wawancara individu dengan mahasiswa. Peek (2005) menggambarkan tiga tahap perkembangan identitas keagamaan: agama sebagai identitas yang dianggap berasal; agama sebagai identitas yang dipilih; dan agama sebagai identitas yang dideklarasikan. Penelitian ini menggambarkan bagaimana identitas keagamaan muncul dalam konteks sosial dan sejarah dan menunjukkan bahwa perkembangannya bersifat variabel daripada hasil yang statis. Juga ada laporan dari Zine (2001). Zine memberikan analisis pengalaman sekolah pemuda Muslim di Kanada yang berkomitmen untuk mempertahankan gaya hidup Islami meskipun ada tekanan untuk menyesuaikan diri dengan budaya dominan. Menggunakan studi kasus yang sering dilakukan oleh siswa dan orang tua Muslim, artikel ini menunjukkan bagaimana siswa Muslim mampu bernegosiasi dan mempertahankan identitas agama mereka di sekolah umum sekuler. Narasi para peserta membahas tantangan tekanan teman sebaya, rasisme, dan Islamofobia. Kisah-kisah mereka mengungkapkan bagaimana mahasiswa Muslim berada di nexus perbedaan sosial berdasarkan ras, jenis kelamin, dan

identitas agama mereka. Kurangnya perhatian telah diberikan pada bagaimana identitas agama bersinggungan dengan bentuk-bentuk perbedaan sosial lainnya, seperti ras dan gender dalam pengalaman sekolah anak-anak muda minoritas. (Zine, 2001).

Meskipun banyak laporan menunjukkan analisis korelasi antara pendidikan tinggi dan transformasi agama dalam masyarakat Muslim, laporan biasanya terbatas di negara tertentu. Salah satu analisis yang belum tentu bisa diterapkan dan cocok untuk Indonesia, membuat analisis pendidikan tinggi untuk perbaikan kondisi keagamaan menjadi tak terelakkan.

Di sini, tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui kontribusi PTKI terhadap perkembangan religiusitas umat Islam di sekitarnya, serta berbagai faktor pendukung dan penghambatnya. Sebagai model PTKI, dipilih IAIN (*Institut Agama Islam Negeri*) Surakarta. IAIN Surakarta sebagai salah satu Perguruan Tinggi Islam di Kabupaten Sukoharjo, Jawa Tengah, merupakan kampus Islam yang dapat dikatakan sebagai jantung kebudayaan Jawa.

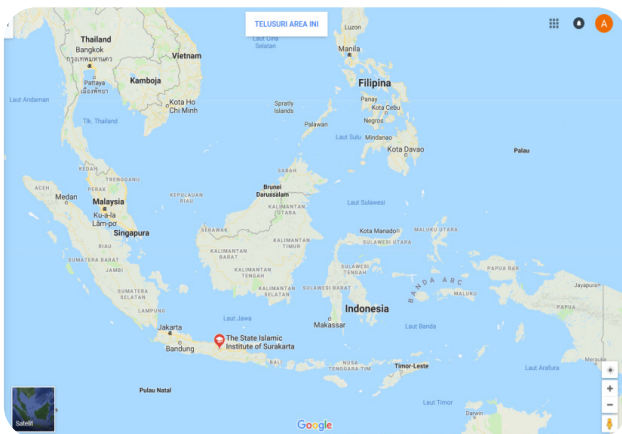
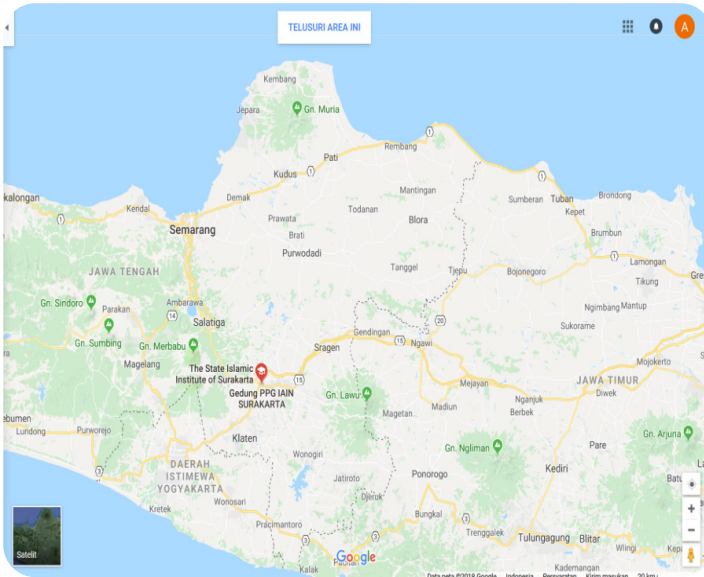
Mencermati realitas yang telah dijelaskan di atas, maka selain perlu dilakukan penyegaran terhadap peran dan visi penting PTKI dalam konteks negara-bangsa, juga harus dilihat bagaimana sebenarnya hubungan dan kontribusi PTKI terhadap kehidupan beragama masyarakat sekitar. Munculnya fenomena radikalisme agama yang "menyeret" nama kampus (Mubarak, 2013 ; Kafid, 2015; Suhadi, 2017), perlu direspon, apakah memang wajah PTKI. Kemudian persoalan lainnya adalah tentang sisi lain yang ternyata PTKI berperan besar dalam proses transformasi nilai-nilai agama Islam, sebagaimana visi yang diusungnya.

Oleh karena itu, perlu dilakukan kajian yang lebih mendalam dan komprehensif tentang kontribusi IAIN Surakarta dalam pengembangan keagamaan masyarakat sekitarnya, serta berbagai faktor yang mendukung dan menghambatnya. Kami berkeyakinan bahwa luaran kajian ini dapat memberikan kontribusi secara kelembagaan, terutama bagi pengembangan misinya, terutama dalam bentuk transformasi nilai-nilai Islam kepada masyarakat sekitar. Hasil kajian tersebut juga dapat dijadikan sebagai bahan acuan

dalam merumuskan kebijakan, khususnya terkait keterkaitan IAIN Surakarta dengan para pemangku kepentingannya.

METODE

Untuk mengetahui informasi atau data penelitian yang komprehensif, pendekatan kualitatif digunakan dalam penelitian ini. Ini digunakan untuk membuat makna di balik kenyataan menjadi lebih jelas. Selain mampu menggambarkan realitas secara jelas, pendekatan ini juga dilengkapi dengan deskripsi makna di balik apa yang tampak . Purposive sampling digunakan untuk mendapatkan informan kunci : pihak terkait yang mengetahui tentang IAIN Surakarta, serta kondisi masyarakat di Pucangan, Kartasura, Sukoharjo. Lokasi pengambilan sampel data ditunjukkan pada Gambar 1 dan 2.

Adapun informan mereka adalah mahasiswa, dosen, tokoh masyarakat, tokoh pemuda, tokoh agama, dan sebagian masyarakat. Untuk mempertajam analisis data primer, penelitian kepustakaan juga dilakukan dari berbagai sumber, seperti buku, majalah, surat kabar, dan sumber -sumber yang berkaitan dengan pokok bahasan penelitian. Untuk pengolahan data dilakukan setelah semua data terkumpul, yang dilakukan melalui proses reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

Gambar 1. Lokasi Pengambilan Sampel Data di Indonesia. Gambar diperoleh menggunakan google maps pada Mei 2018.

Gambar 2 . Detil Lokasi Pengambilan Data Sampling di Provinsi Jawa Tengah.
Gambar diperoleh menggunakan google maps pada Mei 2018.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dinamika Perguruan Tinggi Islam

PTKI di Indonesia secara historis tidak lahir di ruang kosong. Kondisi sosial, politik, bahkan ideologi banyak mempengaruhi kelahiran dan perkembangannya (Lukens-bull, 2016; Yahya, 2017) . Dalam pendirian IAIN (sekarang UIN/*Universitas Islam Negeri*) Jakarta misalnya, setidaknya ada tiga alasan di balik kemunculannya. Pertama, alasan untuk mengkaji dan mengembangkan ilmu agama Islam ke jenjang yang lebih tinggi, yang lebih sistematis dan terarah. Kedua, alasan berkaitan dengan upaya untuk mengembangkan dan meningkatkan kegiatan *dakwah Islam*, agar mahasiswa dan masyarakat pada umumnya lebih memahami dan menerapkan tentang Islam. Ketiga, alasannya bernuansa ideologis dan pragmatis; alasan ideologis tampaknya bertujuan untuk mencetak kader ulama dan/atau guru, sedangkan alasan pragmatis tampaknya menjadi tujuan dalam mencetak kader-kader aparatur birokrasi (Lukens -Bull, 2013), sep-

erti persiapan orang-orang yang akan duduk di Kementerian Agama Republik Indonesia.

Terlepas dari faktor dominan mana yang mempengaruhi proses kemunculan dan perkembangannya, jika lembaga pendidikan ingin maju dan berkembang ke arah yang lebih baik, ia harus mampu menyadari dan tanggap terhadap kondisi sosial politik yang terjadi di sekitarnya. masyarakat (Ballentine, 2001; Steinberg, 2001) . Memang dalam menyikapi dinamika kehidupan sosial politik masyarakat, output lembaga pendidikan harus memiliki aspek keberlanjutan; memenuhi kebutuhan manusia, terutama untuk meningkatkan kelembagaan yang memungkinkan manusia mengembangkan potensinya secara maksimal (Abdushomad, 2014) .

Perguruan tinggi Islam harus mereformasi paradigma dan manajemen pendidikannya untuk lebih membawa kemajuan bagi institusi, masyarakat dan negara. Mereka harus menerapkan konsep kebijakan pendidikan modern yaitu otonomi, akuntabilitas dan profesionalisme. Pemimpinnya harus mampu mentransformasikan institusinya menjadi institusi unggulan dan berprestasi yang menghasilkan lulusan yang siap berpartisipasi dalam pembangunan nasional (Said et al., 2014).

Dengan kata lain, pendidikan tinggi tidak hanya murni masalah akademis. Namun, mereka juga dituntut untuk berkontribusi dalam merespon permasalahan di masyarakat (Mukhibat, 2015) . Dengan ini , PTKI melalui berbagai kegiatan keagamaan yang dipraktikkan mampu menginternalisasikan ajaran agama, yang tidak hanya dilakukan melalui kegiatan akademik formal tetapi juga dipraktikkan melalui pengalaman hidup di masyarakat (Wekke, Hermawanto, & Ashrori, 2016) .

Singkat cerita, pendidikan tinggi di Indonesia berbeda dengan negara lain. Dalam sejarah Indonesia, pendidikan tinggi atau perguruan tinggi memiliki peran yang sangat penting dalam berbagai aspek. Pada masa kolonialisme, kaum intelektual perguruan tinggi berperan sebagai motor penggerak gerakan nasionalisme dan antikolonialisme. Pada awal era pasca kemerdekaan, perguruan tinggi menjadi salah satu pihak yang ikut menentukan dasar dan arah bangsa Indonesia. Di era

Orde Baru, perguruan tinggi diarahkan untuk menjadi pendukung keberhasilan program pembangunan pemerintah. Sedangkan pada akhir Orde Baru, pada masa Reformasi, perguruan tinggi juga memiliki peran besar dalam mengubah sistem pemerintahan: dari sistem sentralistik-militeristik ke sistem demokrasi (Arifin, 2017) . Namun, sejak 2009, perguruan tinggi di Indonesia, termasuk PTKI, menjadi sorotan publik karena keterlibatan sebagian mahasiswanya dalam kegiatan keagamaan yang cenderung eksklusif (Zada, 2009) intoleran, radikal bahkan ekstrem (Kafid, 2016; Mubarak, 2013).

Kondisi Kebudayaan Islam di Surakarta

Surakarta diakui sebagai pusat kebudayaan Jawa. Ini telah menjadi landasan nilai dan norma orang Jawa. Ada berbagai faktor pendukung untuk menjelaskan status uniknya. Dari segi arsitektur, misalnya keraton kasunanan Surakarta telah menunjukkan kompleksitas budaya dalam struktur dan bentuknya (Wahyu, 1997) .

Secara budaya, masyarakat di wilayah ini terkenal luwes, ramah, toleran, dan memiliki filosofi budaya (Jawa) yang tinggi, bahkan menyebut Surakarta sebagai pusat kebudayaan Jawa. Namun secara historis, intensitas gerakan radikalisme Islam di daerah ini cukup tinggi. Kasus Kerusuhan Pecinan *(geger pecinan) yang* mengakibatkan rusaknya pertokoan dan rumah warga Tionghoa, maka kekerasan dahsyat Surakarta menjelang reformasi politik tahun 1998 bisa menjadi contoh (Baidhawy, 2010; Kafid, 2016) .

Selain itu, fenomena radikalisme Islam juga sempat menghiasi wajah Surakarta (Ahyar, 2015), termasuk IAIN Surakarta, apalagi setelah maraknya pemberitaan tentang keterlibatan Sholihin, pemuda yang tercatat sebagai mahasiswa IAIN Surakarta terseret ke dalam aksi tindakan terorisme (Wismabrata, 2016) . Ancaman pembubaran menambah catatan potensi radikalisme yang menyeret nama IAIN Surakarta.

Padahal, dari profil sejarahnya, IAIN Surakarta memiliki dua amanat utama yang harus dipenuhi. Pertama, amanat sebagai lembaga dakwah, artinya IAIN Surakarta dituntut untuk berperan sebagai agen Islamisasi, lembaga yang mampu menyebarluaskan nilai-nilai

Islam universal dalam kerangka pendidikan, pengajaran, dan pengabdian kepada masyarakat. Peran ini merupakan kelanjutan dari peran sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam yang terikat oleh visi dan misi Islam. Peran ini harus diikatkan ke dalam kerangka dakwah yang sejalan dengan visi kebangsaan dan kemanusiaan. Dalam dimensi ini, pengembangan ilmu-ilmu keislaman diajarkan secara terbuka, kritis, non-eksklusif, mendukung program pembangunan bangsa, dan mendorong situasi perdamaian dunia. Kedua, amanat sebagai lembaga pengembangan ilmu pengetahuan. Di sini, IAIN Surakarta menyelenggarakan pendidikan, penelitian, dan pengabdian masyarakat berdasarkan kebebasan akademik, berbasis penelitian, dan terikat pada prinsip-prinsip ilmiah. Dimensi ini berproses sebagaimana norma yang diamanatkan kepada perguruan tinggi di Indonesia pada umumnya. Dimensi ini diadakan untuk menggambarkan IAIN Surakarta sebagai agen perubahan sosial, yaitu mengarahkan transformasi sosial sesuai dengan prinsip-prinsip ilmiah yang benar dan positif-konstruktif.

Bingkai Interaksi dan Hubungan Sosial

Kabupaten Sukoharjo, lokasi IAIN Surakarta berada, merupakan salah satu daerah yang termasuk ke dalam wilayah eks *karesidenan* Solo. Daerah ini lebih akrab disebut dengan Solo Raya. Ini adalah wilayah di mana berbagai kelompok dan aliran berkembang dari sosialis, nasionalis, hingga Islamis. Dari segi agama dan suku, tingkat kemajemukannya cukup tinggi. Selain menonjolnya berbagai kegiatan keagamaan, ritual kepercayaan terhadap budaya lokal masih kental. (Baidhawy, 2010; Kafid, 2016) . Dalam kaitannya dengan ritual dan budaya lokal, kepercayaan orang Jawa dipengaruhi oleh agama hindu dan Islam. Keyakinan mencoba menyatukan Tuhan dan manusia (Wahyu, 1997) .

Masyarakat majemuk menurut Pomalingo (2014) dapat dipahami sebagai masyarakat yang terdiri dari berbagai kelompok dan strata sosial, ekonomi, suku, bahasa, budaya, dan agama. Dalam masyarakat majemuk ini, setiap orang dapat bergabung ke dalam kelompok yang ada, tanpa ada hambatan sistemik yang menghalangi hak untuk

berkelompok atau bergabung dengan kelompok tertentu.

Berdasarkan wawancara dengan Budy- *nama samaran*, hubungan IAIN Surakarta dengan masyarakat sekitar di Pucangan, Kartasura pada awal keberadaannya pada tahun 1996 sangat normatif. Kampus dan masyarakat belum bisa bersinergi. Masing -masing dari mereka melakukan aktivitasnya sendiri. Dengan demikian, keberadaan IAIN Surakarta dinilai belum memberikan kontribusi nyata bagi kehidupan masyarakat sekitar.

Lambat laun, kondisi ini berubah, berdasarkan hasil wawancara dengan Eko- *nama samaran*. Masyarakat mengakui bahwa IAIN Surakarta sudah memiliki peran besar dalam pengembangan kehidupan beragama kepada masyarakat sekitar. Kondisi masjid jarang ditempati untuk kegiatan *jama'ah* dan keagamaan . Namun , kini lebih ramai dengan berbagai jenis kegiatan keagamaan. Kehidupan masyarakat yang sebelumnya didominasi oleh praktik-praktik non-agama (dilarang atau bertentangan dengan nilai-nilai Islam), atau yang disebut dengan istilah Jawa ' *mo limo* ' (judi, maling, mabuk, dan narkoba, dan sebagainya), telah kini bergeser ke arah penguatan praktik-praktik yang dianggap sejalan dengan nilai-nilai Islam (dianggap lebih Islami).

Pergeseran kondisi dalam perspektif fungsionalisme struktural ini dikategorikan sebagai bentuk pergeseran. Dari hubungan normatif ke hubungan sinergis, hal ini mengarah pada bentuk hubungan asosiatif, termasuk kerjasama dan akomodasi, atau upaya untuk meredakan oposisi dengan mengurangi tuntutan. Dengan demikian , terbentuklah bentuk kompromi dan toleransi (Paraskevopoulos, 2001). Tujuannya adalah untuk mendapatkan keteraturan hidup, di mana utamanya adalah untuk menekankan dalam mencapai keseimbangan. Hal ini membuat kondisi kehidupan menjadi harmonis.

Sebagai subsistem dari sistem kemasyarakatan, lembaga pendidikan memiliki peran penting dalam proses transmisi nilai-nilai budaya bagi generasi mendatang. Karena siswa diberi informasi atau pengetahuan tentang bagaimana hidup bermasyarakat dengan baik, nilai-nilai budaya dan norma-norma sosial (yang telah mereka pelajari dan kemudian terapkan dalam kehidupan sehari-hari) digu-

nakan sebagai motivasi mereka. Dengan demikian, perilaku orang akan dipengaruhi dari situasi batinnya oleh tujuan-tujuan tertentu yang diterapkan pada nilai-nilai dan norma-norma, yang kemudian dibagikan kepada orang lain (Johnson, 1986). Artinya setiap tindakan individu dalam masyarakat memiliki keterkaitan. Memang, hubungan ini saling mempengaruhi.

Oleh karena itu, interaksi menjadi variabel penting yang menentukan perilaku manusia. Itu akan ditempuh melalui proses sosialisasi individu/atau kelompok. Sosialisasi adalah proses belajar bagi seseorang, atau sekelompok orang sepanjang hidupnya untuk mengenal pola hidup, nilai, dan norma sosial. Dengan demikian, masyarakat dapat mengembangkan pribadi yang dapat diterima oleh masyarakat itu sendiri . Dalam proses ini, transmisi pengetahuan, sikap, nilai, norma, dan perilaku penting lainnya akan terlihat jelas. Hal ini kemudian akan membangun pengalaman sosial setiap individu atau kelompok. Pengalaman itu bisa mirip atau bertentangan satu sama lain. Namun yang jelas akan menghasilkan makna dan pemahaman (Pajares, 1992).

Untuk pengalaman yang tampak kontradiktif, perlu disintesiskan ke dalam sistem interpretasi yang sistematis, ilmiah, dan meyakinkan. Dengan demikian, realitas kehidupan sehari-hari akan memiliki dimensi objektif dan subjektif. Dalam kerangka ini, manusia adalah pencipta realitas sosial objektif melalui proses eksternalisasi . Sebagai realitas objektif kembali mempengaruhi manusia melalui proses internalisasi, ini mencerminkan realitas subjektif. Dalam konsep berpikir dialektis, masyarakat digunakan sebagai produk manusia. Kemudian, perilaku manusia adalah produk sosial.

Transformasi Nilai Islam

Sejak berdiri pada tahun 1992, keberadaan IAIN Surakarta memiliki kontribusi nyata dalam mentransformasikan nilai-nilai Islam kepada masyarakat sekitarnya. Munculnya lembaga-lembaga pendidikan agama seperti TPA (Pendidikan Al-Qur'an untuk Taman Kanak-Kanak), *pesantren*, penggalangan berbagai kegiatan keagamaan yang dianut masyarakat, dan penguatan kesadaran sosial keagamaan

masyarakat dinilai sebagai indikatornya.

Melalui lembaga pendidikan agama, IAIN Surakarta yang diwakili oleh mahasiswa dan dosen melakukan kegiatan pengajaran dan pengabdian. Siswa melaksanakan kegiatan belajar mengajar Al-Qur'an untuk anak-anak melalui TPA, dan pelatihan bahasa Arab. Sedangkan dosen melakukan pengajaran nilai-nilai agama melalui *pesantren dan* kegiatan pengabdian kepada masyarakat berupa *khotib ,* menghadiri diskusi keagamaan*,* dan menjadi pembicara pada acara-acara keagamaan di desa Pucangan , Kartasura .

Dari keterlibatan aktif tersebut, IAIN Surakarta, baik melalui kegiatan pengajaran maupun pengabdian, terjadi proses transmisi nilai-nilai agama dan visi IAIN Surakarta. Nilai-nilai modern seperti hak asasi manusia telah dijunjung tinggi oleh institusi tersebut. Masyarakat membutuhkan akses pendidikan agama. Menanggapi hal tersebut, berbagai kegiatan dan gerakan ditawarkan kepada masyarakat untuk memenuhi tuntutan mereka dalam mempelajari nilai-nilai Islam dan modernitas (Dagi, 2005) .

Pendidikan Agama sebagai Sektor Unggulan

Munculnya lembaga pendidikan agama di Pucangan , Kartasura , merupakan salah satu indikator kontribusi nyata IAIN Surakarta terhadap praktik kehidupan beragama masyarakat. Muncul dan berkembangnya lembaga-lembaga tersebut, baik TPA maupun *pesantren* tidak lepas dari peran aktif mahasiswa dan dosen IAIN Surakarta.

Peran aktif mahasiswa IAIN Surakarta selama ini sangat dirasakan oleh masyarakat, terutama pada saat bulan Ramadhan. Bahkan, partisipasi mereka hampir setiap hari. Kegiatan pengajian yang dilakukan di Masjid Barokah, seperti mengaji, mengamalkan shalat, dan lain sebagainya dilakukan setiap hari di beberapa tempat di sekitar kampus (wawancara dengan *nama samaran* Imam). Kehadiran mahasiswa dalam kegiatan mengajar melalui TPA juga merupakan wujud nyata interaksi dan sosialisasi civitas akademika IAIN Surakarta dengan masyarakat sekitar kampus, yang secara tidak langsung juga memberikan dampak positif bagi suasana kehidupan beragama masyarakat. Masjid dan *musholla* yang sebelumnya kosong, kini dirasakan

masyarakat menjadi lebih maju dan ramai dengan *jama'ah* dan aktivitas. Pembahasan ini berkaitan dengan hasil wawancara dari Suharno - *nama samaran* .

Keterlibatan siswa dalam proses pengajaran tidak direncanakan. Keterlibatan aktif mereka tidak berdasarkan penugasan formal dari kampus. Keterlibatan mereka terbentuk dari kesadaran diri dan sukarela untuk membagikan ilmu agamanya kepada masyarakat. Yusron — *nama samaran,* misalnya, mengakui bahwa kegiatan pendidikan agama yang dilakukan para siswa dilakukan secara sukarela , baik karena tugas maupun untuk mencari pekerjaan. Memang, berdasarkan kreativitasnya, mahasiswa bersama masyarakat sekitar juga sukses menggelar berbagai acara keagamaan, seperti , dakwah, pendalaman bahasa Arab, lomba-lomba Islam, dan karnaval Islam dalam perayaan hari-hari besar agama Islam (wawancara dengan Suryani - *nama samaran*).

Selain itu, kontribusi IAIN Surakarta terhadap kehidupan keagamaan masyarakat di Pucangan, juga terlihat dari munculnya beberapa *pesantren* di sekitar kampus. Yang belajar agama lewat *pesantren* tidak hanya santri, tapi juga warga masyarakat sekitar kampus (wawancara dengan Nur - *nama samaran*) . Beberapa *pesantren yang ada*, para kiai dan dosen juga dosen IAIN Surakarta.

Data di atas menunjukkan bahwa lembaga-lembaga keagamaan, seperti masjid, *musholla*, TPA, dan *pesantren* menjadi media atau bahkan leading sector dalam proses transformasi nilai-nilai agama Islam kepada masyarakat di Pucangan-Kartasura-Sukoharjo Jawa Tengah. Keberadaan lembaga pendidikan mampu membangkitkan kesadaran masyarakat sekitar tentang pentingnya pendidikan, khususnya pendidikan agama Islam , dari tingkat dini hingga tingkat yang lebih tinggi. Pada tataran ini, keberadaan IAIN Surakarta memiliki kontribusi nyata sebagai agen perubahan sosial dan sebagai agen Islamisasi .

Kontribusi nyata yang diuraikan di atas, dapat dikatakan sebagai bentuk keberhasilan proses interaksi antara kedua belah pihak: IAIN Surakarta dan masyarakat sekitar. Proses interaksi model ini disebut sebagai bentuk hubungan asosiatif, termasuk kerjasama dan akomodasi atau upaya untuk meredakan oposisi dengan mengurangi

tuntutan (Reagans & McEvily, 2003).

Kesadaran sosial-keagamaan

Selain memberikan kontribusi positif berupa transformasi ajaran atau nilai-nilai Islam melalui lembaga keagamaan dan pendidikan agama di masyarakat, IAIN Surakarta juga memberikan kontribusi positif berupa peningkatan kesadaran sosial keagamaan masyarakat di Pucangan, Kartasura. Kontribusi ini tentunya tidak lepas dari proses interaksi antara kedua belah pihak, yang berujung pada terbentuknya hubungan asosiatif (kerja sama dan akomodasi).

Ini adalah hubungan modeling, yang ditransmisikan oleh generasi awal ke generasi berikutnya. Hal ini secara bertahap diambil sebagai bagian dari nilai-nilai yang tidak terpisahkan dari kegiatan sehari-hari individu atau kelompok sosial. Proses penularan harus terjadi melalui proses sosialisasi, di mana setiap individu belajar, mengenal berbagai pola kehidupan, nilai, dan norma sosial agar tumbuh dan diterima oleh kelompoknya. Melalui proses ini, terjadi transmisi pengetahuan, sikap, nilai, norma, dan perilaku esensial, yang kemudian menghasilkan makna dan pemahaman (Pajares, 1992).

Hal ini terlihat dari data yang menunjukkannya dari waktu ke waktu. Kehadiran mahasiswa dan dosen IAIN Surakarta di Pucangan, Kartasura, mampu memberikan dorongan kepada masyarakat untuk lebih aktif berpartisipasi dalam berbagai kegiatan yang dilakukan di masjid, *musholla*, dan lain sebagainya (wawancara dengan *nama samaran* Hasno*)*. Keberadaan IAIN Surakarta juga dinilai mampu menghasilkan suasana kehidupan masyarakat yang lebih religius (wawancara dengan Rian - *nama samaran*).

Apalagi kehadiran IAIN Surakarta juga mampu mengubah praktik kehidupan beragama di Pucangan , Kartasura. Dari praktik kehidupan yang cenderung dianggap non-religius, atau bernuansa lebih kental, yang disebut orang Jawa sebagai *' mo limo'* , menjadi lebih Islami (sesuai dengan ajaran Islam). *Mo limo* dapat didefinisikan sebagai menghindari lima kejahatan, termasuk (1) *main* (perjudian); (2) *maling* (mencuri); (3) *madat* (narkoba). *Madat* ini meliputi konsumsi narkotika yang dikenal dengan *putauw, ekstasi, shabu-shabu*, dll. ; (4)

Minum (minum alkohol); dan (5) *madon* (pelacuran).

Berdasarkan hasil wawancara dengan Eko - *nama samaran* , sebelum madrasah kami berdiri , masyarakat belum sepenuhnya paham tentang Islam. Masyarakat masih cenderung memiliki kondisi moralitas yang buruk. Orang masih minum alkohol. Kemudian, aktivitas *mo limo* mulai meningkat. Namun, dalam kurun waktu 5-7 tahun terakhir, banyak masjid, *musholla ,* dan madrasah telah dibangun untuk menyadarkan masyarakat sekitar bahwa tidak ada rasa malu, dan di sinilah rasa malu karena dibangunnya tempat- tempat ibadah dan studi Islam. Di masa depan, hal itu akan menjadi orang yang lebih baik.

Sebagai perguruan tinggi Islam dalam mengemban misi untuk mengabdikan nilai-nilai dan ajaran Islam secara inklusif, IAIN Surakarta memiliki tugas untuk memberikan pemahaman keagamaan yang moderat kepada masyarakat sekitar. Oleh karena itu, isi materi yang diajarkan dan disampaikan kepada siswa biasanya bersifat inklusif dan moderat. Pengetahuan semacam ini juga dirasakan oleh warga sekitar , walaupun terdapat berbagai aliran dan aliran agama di kampus dan di lingkungan masyarakat sekitar, namun semuanya mampu hidup rukun dan saling menghargai (wawancara dengan Sarjito - *nama samaran*). Padahal, penguatan sikap toleransi dan inklusif tidak hanya di kalangan umat Islam dengan pemahaman dan *mazhab yang berbeda* , tetapi juga kepada non-Muslim yang ada di sekitar kampus.

Seperti yang dibahas oleh *nama samaran Masitoh*, kontribusi IAIN Surakarta penting untuk mempengaruhi keragaman komunitas Muslim. Umat beragama menjadi lebih harmonis. Memang, mahasiswa IAIN Surakarta juga diajarkan tentang toleransi selain mendakwahkan agama Islam.

Di lingkungan kampus IAIN Surakarta terdapat pemeluk Kristen dan Katolik, lembaga pendidikan Kristen, dan gereja-gereja, tetapi mereka hidup dengan aman dan damai. Memang tidak pernah ada konflik bernuansa agama di desa ini (wawancara dengan Parihadi - *nama samaran*). Dengan ini , masyarakat berharap IAIN Surakarta mampu mencetak generasi penerus yang memiliki pema-

haman agama yang baik (wawancara dengan Mulyani - *nama samaran)* . Generasi dengan pemahaman agama moderat , yang menyebarkan ajaran Islam *rahmatan lil'alamin* , dengan terus mengedepankan prinsip toleransi dan non-kekerasan (wawancara dengan *nama samaran* Muhammad) .

Dalam konteks ini, IAIN Surakarta telah mendapatkan kepercayaan dari masyarakat sekitar, bahkan dianggap sebagai ikon untuk mencetak generasi muslim yang baik. Pada level ini pula, IAIN Surakarta harus menjadi agen perubahan sosial dan agen Islamisasi . Dimana, IAIN Surakarta berhasil merebut simpati masyarakat. Sehingga, masyarakat juga memberikan kepercayaan kepada pihak kampus. Dengan demikian, masyarakat Pucangan Kartasura akan selalu menjaga hubungan yang harmonis dengan IAIN Surakarta.

Hal itu dilakukan melalui sosialisasi dimana masyarakat dibiasakan dengan nilai-nilai dan kepercayaan yang ada di masyarakat, sampai pada tingkatan tertentu . Individu atau kelompok sosial dapat menginternalisasi dan mengamalkan (mengeksternalisasi) norma dan nilai dalam kehidupan sehari-hari . Keberadaan IAIN Surakarta yang dipercaya masyarakat Pucangan-Kartasura, dalam konteks tertentu diturunkan kepada masyarakat, generasi penerus melalui proses mekanisme milik masyarakat. Dengan kata lain, proses ini disebut konstruksi sosial, dari proses objektifikasi, internalisasi, dan eksternalisasi.

Hubungan baik antara kampus dengan masyarakat sekitar dapat dilihat pada saat demonstrasi terkait desakan pembubaran beberapa kitab Islam (Watson, 2005). Tanpa disadari oleh pihak kampus, masyarakat Pucangan-Kartasura sudah siap berdiri di beberapa titik; jika pada akhirnya tindakan kekerasan terjadi. Masyarakat merasa jika terjadi kerusuhan , kemudian dianggap mengganggu kehidupan mereka, mereka akan bertindak untuk melindungi kampus .

Hasil ini diakui oleh Thoyib-nama samaran. Warga desa di kampus utara sudah melakukannya. Nanti, jika terjadi sesuatu, mereka lari ke desa. Mereka bersiap-siap karena sudah termasuk tindakan anarki. Jika itu menjadi sesuatu yang mengancam, itu menciptakan anarki. Kemudian, desa akan siap untuk dicadangkan. Masyarakat di

sekitar kampus memiliki rasa memiliki kampus itu sendiri. Memang hubungan tentang nilai ekonomi ini bisa dipertahankan.

Faktor Pendukung dan Penghambat

Proses interaksi sosial yang berhasil antara IAIN Surakarta dengan masyarakat di Pucangan-Kartasura, sebagaimana diuraikan di atas, bukanlah proses yang singkat. Khususnya terkait dengan penguatan dimensi pemahaman sosial-keagamaan. Memang, ada beberapa faktor yang mendukung dan menghambat proses transformasi. Berbagai faktor pendukung dan penghambat tersebut harus dipahami agar dapat menjadi acuan bagi sekolah yang baik. IAIN Surakarta sedang dalam proses pengembangan kelembagaan sekaligus penguatan hubungan antar pemangku kepentingan.

Faktor Pendukung

Proses interaksi dan sosialisasi antar komponen akademik (seperti mahasiswa dan dosen) menyebabkan terjadinya transformasi nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-hari masyarakat di sekitar IAIN Surakarta tentunya. Proses ini bukanlah proses instan. Ada beberapa faktor pendukung peningkatan mutu sekolah.

Pertama, ada jumlah mahasiswa yang tinggal dan berinteraksi langsung dengan masyarakat sekitar kampus. Interaksi sosial merupakan faktor yang sangat berpengaruh bagi proses transformasi pengetahuan dan nilai, dimana kampus sebagai pusat penyebaran dan pengembangan berbagai ide. Kampus terus mentransmisikan pengetahuan dan menggunakan siswa sebagai agen perubahan pengetahuan. Ini bisa dilakukan baik itu dilakukan melalui kegiatan belajar mengajar di TPA maupun pelaksanaannya melalui berbagai kegiatan keagamaan.

Kedua, banyaknya dosen IAIN Surakarta (yang mendirikan madrasah sebagai *pesantren*, bersosialisasi, dan memberikan pengabdian kepada masyarakat) turut mempererat hubungan sosial yang dibangun kampus dengan masyarakat sekitar. Dosen tidak hanya mengajarkan ilmu agama di dalam kelas tetapi juga secara langsung melibatkan e dalam kehidupan sosial masyarakat sehari- hari. Kehidupan

sosial di masyarakat ini melalui kegiatan khutbah jumat atau kegiatan keagamaan lainnya.

Ketiga, meningkatkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya nilai-nilai Islam. Hal ini harus ditransmisikan kepada generasi muda. Keempat, toleransi masyarakat sekitar kampus IAIN Surakarta. Sehingga dapat menjadi contoh dan pengamalan nilai-nilai Islam yang inklusif, moderat, dan toleran untuk mencapai visi dan misi IAIN Surakarta .

Faktor penghambat

Selain faktor pendukung, dalam proses transformasi nilai-nilai agama kepada masyarakat sekitar kampus seperti tersebut di atas, juga terdapat beberapa faktor penghambat. Pertama, kegiatan pendidikan agama melalui TPA atau *pesantren* belum terlembagakan secara formal. Dengan demikian, kerjasama lebih terbangun secara mandiri (oleh mahasiswa dan dosen).

Kedua, beragamnya latar belakang sosial budaya siswa berpengaruh terhadap munculnya berbagai persepsi masyarakat sekitar tentang sikap dan perilaku siswa, yang kemudian mengakibatkan keengganan pihak-pihak tertentu untuk berinteraksi lebih intens, baik dari kalangan siswa maupun pihak luar. masyarakat. Dengan demikian, dibutuhkan waktu yang relatif lama untuk bisa saling memahami.

KESIMPULAN

PTKI dalam sejarah perkembangannya tidak lepas dari relasi sosialnya. Masyarakat sekitar merupakan bagian yang tidak terpisahkan bagi keberadaan dan perkembangannya. Bahkan dalam beberapa konteks, model pembelajaran dan model kurikulumnya, sekalipun tidak semuanya dituntut untuk mengikuti perkembangan realitas sosial yang melingkupinya. Sebagai model PTKI, digunakan IAIN Surakarta. IAIN Surakarta sebagai Perguruan Tinggi Islam Negeri di Kabupaten Sukoharjo menjadi salah satu model terbaik. Sebagai perguruan tinggi yang memiliki visi untuk mengembangkan Islam *rahmatan lil' alamin,* sekolah ini rupanya telah memberikan kontribusi nyata bagi kehidupan beragama umat Islam di Pucangan-Kartasura

. Hal ini terlihat dari munculnya berbagai jenis lembaga keagamaan dan lembaga pendidikan keagamaan yang ada di masyarakat , yang dalam pelaksanaannya melibatkan pihak kampus, serta komponen akademik (baik mahasiswa maupun dosen). Misalnya, meningkatnya kegiatan pendidikan dan pengajaran agama untuk anak (TPA) dan masjid yang menjadi pusat kegiatan pemberdayaan keagamaan masyarakat. Keterlibatan dosen dan mahasiswa dalam kehidupan keagamaan masyarakat sekitar akhirnya mampu menumbuhkan kesadaran masyarakat akan pentingnya pendidikan agama bagi anak-anaknya. Dengan demikian, masyarakat sekitar IAIN Surakarta menganggap kampus sebagai bagian dari kehidupan mereka sehari-hari . Kampus bukan lagi lembaga yang berdiri sendiri di luar masyarakat, tetapi telah terinternalisasi sebagai bagian dari kehidupan masyarakat muslim di sekitarnya.

BIBLIOGRAFI

Abdushomad, MA (2014). Meningkatkan Pendidikan Tinggi Islam : Pelajaran dari John Dewey dan Ivan Illich. *Jurnal Internasional Nusantara Is Lam* , *2* (1), 105–115. Diperoleh dari https://goo.gl/X2QDuS

Ahyar, M. (2015). Membaca gerakan Islam radikal dan deradikalisasi gerakan Islam. *Walisongo* , *23* (1), 1–26. https://doi.org/10.21580/WS.23.1.220

Arifin, MH (2017). Pemahaman peran pendidikan tinggi terhadap mobilitas sosial di Indonesia. *Masyarakat: Jurnal Sosiologi* , *22* (2), 139–158. https://doi.org/10.7454/mjs.v22i2.7697

Baidhawy, Z. (2010). Dinamika Radikalisme dan Konflik Bersentimen Keagamaan di Surakarta. Banjarmasin: Konferensi Tahunan Studi Islam (ACIS) ke-10.

Ballentine, JH (2001). *Sosiologi Pendidikan, Sebuah Analisis Sistematis* . London: Prentice Hall International Limited.

Dagi, ID (2005). Transformasi identitas politik Islam di Turki: Memikirkan kembali Barat dan westernisasi. *Studi Turki* , *6* (1), 21–37. https://doi.org/10.1080/1468384042000339302

Johnson, DP (1986). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern (terj).* (SAYA). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Kafid, N. (2015). Ma’had sebagai Role Model De-radikalisasi. *D inika*

: Jurnal Kajian Islam , *13* (2), 21–33.

Kafid, N. (2016). Dari Islamisme ke premanisme: Pergeseran orientasi kelompok Islam radikal di era desentralisasi demokrasi. *Masyarakat: Jurnal Sosiologi* , *21* (1), 57–79. https://doi.org/10.7454/mjs.v21i1.4737

Lukens-Bull, RA (2013). *Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia: Kontinuitas dan Konflik* . New York: Palgrave Macmillan.

Lukens-banteng, RA (2016). Penggunaan politik variasi Islam dalam pendidikan tinggi Islam Indonesia. *Jurnal Pendidikan Islam* , *2* (2), 193–207. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15575/jpi.v2i2.786

Mubarak, MZ (2013). Dari Semangat Islam Menuju Sikap Radikal: Pemikiran dan Perilaku Keberagamaan Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. *Maarif* , *8* (1), 192–215.

Mukhibat. (2015). Memutus mata rantai radikalisme dan berbasis Studi Etnopedagogi di PTUN dalam membentuk keragaman inklusif dan pluralis. *ISLAMIKA: Jurnal Studi Keislaman* , *10* (1), 222–247. Diperoleh dari https://goo.gl/X2QDuS

Pajares, MF (1992). Keyakinan guru dan penelitian pendidikan: Membersihkan konstruksi yang berantakan. *Review Penelitian Pendidikan*, *62* (3), 307–332. https://doi.org/10.3102/00346543062003307

Paraskevopoulos, CJ (2001). Modal sosial, pembelajaran dan jaringan kebijakan regional Uni Eropa: Bukti dari Yunani. *Pemerintah dan Oposisi* , *36* (2), 253–278. https://doi.org/10.1111/1477-7053.00064

Peek, L. (2005). Menjadi Muslim: Pengembangan identitas keagamaan. *Sosiologi Agama* , *66* (3), 215–242. https://doi.org/10.2307/4153097

Pomalingo, S. (2014). Perguruan tnggi dan transformasi nilai-nilai Islam dalam konteks sosial-budaya masyarakat Indonesia. *Jurnal Ilmiah Peuradeun* , *2* (3), 119–134. Diperoleh dari http://journal.scadindependent.org/index.php/jipeuradeun/article/view/44

Reagans, R., & McEvily, B. (2003). Struktur jaringan dan transfer pengetahuan: Efek kohesi dan jangkauan. *Ilmu Administrasi Triwulanan* , *48* (2), 240–267. https://doi.org/10.2307/3556658

Rosyada, D. (2014). Pendidikan Islam di Indonesia. Dalam *Seminar Flinders University tentang Rumah Budaya, April* . Diperoleh dari

www.academia.edu/download/37550036/Flinders_ Paper.pdf pada Mei 2018.
Said, MM, Muhammad, N., & Elangkovan, K. (2014). Kesinambungan dan perubahan lembaga pendidikan tinggi Islam Indonesia di tengah perubahan kebijakan pendidikan. *Ilmu Sosial Asia* , *10* (6), 71–80. https://doi.org/10.5539/ass.v10n6p71
Steinberg, L. (2001). Kita mengetahui beberapa hal: Hubungan orang tua-remaja dalam retrospeksi dan prospek. *Jurnal Penelitian Remaja* , *11* (1), 1-19. https://doi.org/10.1111/1532-7795.0001
Suhadi. (2017). *Laporan Kehidupan Beragama: Kebebasan Akademik dan Ancaman yang Meningkat* . Yogyakarta: CRCS-UGM.
Wahyu, D. (1997). *Ruang dan Mitos di Keraton Kasunan Surakarta, Indonesia* . Diperoleh dari https://eprints.utas.edu.au/19679/1/whole_DewantoWahyu1998_thesis.pdf
Watson, CW (2005). Buku-buku Islam dan Penerbitnya: Catatan tentang Adegan Indonesia kontemporer*. *Jurnal Studi Islam* , *16* (2), 177–210. https://doi.org/10.1093/jis/eti131
Wekke, IS, Hermawanto, A., & Ashrori, M. (2016). Keberragaman mahasiswa di perguruan tinggi wilayah minoritas muslim. *Ulul Albab* , *17* (2), 135–146. Diperoleh dari https://www.researchgate.net/publication/316341054_Keberagamaan_Mahasiswa_di_Perguruan_Tinggi_Wilayah_Minoritas_Muslim/fulltext/58fa78d5a6fdccde9892a776/316341054_Keberagamaan_Mahasiswa_di_Perguruan_Tinggi_Wilayah=public.pdf?origin_Wilayah=public.pdf?
Wismabrata, M. (2016). Satu Terduga Teroris Bekasi Pernah Dikeluarkan dari IAIN Surakarta.
Yahya, A. (2017). Dinamika Lembaga Pendidikan Tinggi Islam. *Miqot* , *XLI* (1), 98–117.
Zada, K. (2009). Radikalisme di jantung Pendidikan Islam. *Edukasi: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan* , *VII* (4), 14-. Diperoleh dari http://jurnaledukasikemenag.org/index.php/edukasi/article/view/256/206
Zine, J. (2001). Pemuda Muslim di Sekolah Kanada : Pendidikan dan politik identitas agama. *Antropologi & Pendidikan Triwulanan* , *32* (4), 399–423. https://doi.org/10.1525/aeq.2001.32.4.399

Membendung Arus Paham Keagamaan Radikal Di Kalangan Mahasiswa PTKIN[1]

Toto Suharto dan Ja'far Assagaf

WILAYAH SURAKARTA memang memiliki keunikan tersendiri. Di wilayah ini menjamur kelompok-kelompok Islam berpaham keagamaan radikal yang sering melakukan *sweeping*, sehingga sering disebut kelompok *vigilante* (suka main hakim sendiri). Pemahaman Islam radikal ini tak jarang disemaikan melalui aktivitas masjid. Penelitian CSRC (Center for Study of Religion and Culture) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 2010 menyebutkan bahwa dari 10 masjid di Surakarta yang diteliti sebagai bahan kajian, ternyata terdapat tiga masjid yang diduga menjadi arena penyemai benih paham keagamaan radikal. Keadaan ini berbeda dengan masjid-masjid di Jakarta yang pada umumnya masih dikategorikan mengusung paham Islam moderat.[2] Penelitian mutakhir oleh Muhammad Wildan menyebutkan bahwa di Surakarta terdapat sembilan kelompok *vigilante* lokal yang siap menjadi akar pemahaman Islam radikal, yaitu Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS), Laskar Jundullah, Laskar Umat Islam Surakarta (LUIS), Tim Hisbah, Laskar Hizbullah Sunan Bonang, Hawariyyun, Brigade Hizbullah, Barisan Bismillah, dan Al-Islah, ditambah dua gerakan Islam radikal tingkat nasional yang berpusat di Jakarta, yaitu Gerakan Pemuda Ka'bah (GPK) yang berafiliasi dengan PPP, dan

---

1 Tulisan ini pertama kali terbit pada Al-Tahrir : Jurnal Pemikiran Islam Vol 14, No 1 (2014) dengan judul Membendung Arus Paham Keagamaan Radikal Di Kalangan Mahasiswa PTKIN. Untuk mengutip silahkan kunjungi Suharto, Toto; Assagaf, Ja'far. Membendung Arus Paham Keagamaan Radikal Di Kalangan Mahasiswa PTKIN. Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam, [S.l.], v. 14, n. 1, p. 157-180, may 2014. ISSN 2502-2210. Available at: <https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/tahrir/article/view/72>. Date accessed: 23 sep. 2022. doi:https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v14i1.72.

2 Ridwan al-Makassary dkk., *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo* (Cet. I; Jakarta: CSRC-UIN Jakarta, 2010), 283-286.

Front Pembela Islam (FPI).[3]

Temuan-temuan penelitian di atas menunjukkan bahwa pemahaman keagamaaan radikal di wilayah Surakarta berada pada tingkat ”mengkhawatirkan”, yang perlu mendapat perhatian serius.[4] Dunia PTKIN (Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Negeri) dalam konteks ini seyogyanya menjadi *counter* terhadap pemahaman keagamaan radikal di wilayah ini. Sejak 2011, tepatnya pada acara peluncuran Program Seleksi Penerimaan Mahasiswa Baru (SPMB PTAIN) Tahun 2011/2012 yang dihadiri para rektor PTKIN, Menteri Agama yang saat itu dijabat oleh Suryadharma Ali, meminta para rektor PTKIN agar meningkatkan pengawasan terhadap kegiatan mahasiswa, baik di dalam kampus maupun ekstrakurikuler, agar tidak disusupi oleh pandangan keagamaan yang radikal.[5]

Terkait dengan perlunya pengawasan terhadap kegiatan mahasiswa, baik di kampus maupun ekstrakurikulernya, agar menjadi *counter* sehingga kampus tidak disusupi paham keagaman radikal, apa yang telah dilakukan IAIN Surakarta, khususnya FITK IAIN Surakarta, yang notabene sebagai salah satu PTKIN di Indonesia? Sejak tahun akademik 2007/2008, FITK (dulu Jurusan Tarbiyah) IAIN Surakarta sudah mengadakan Program Pendampingan

---

3 Muhammad Wildan, “Memetakan Islam Radikal: Studi atas Suburnya Gerakan Islam Radikal di Solo, Jawa Tengah” dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, terj. Agus Budiman (Cet. I; Bandung: Mizan, 2014), 292-294. Lihat juga Muhammad Wildan, “Mapping Radical Islamism in Solo: a Study of Proliferation of Radical Islamism in Central Java, Indonesia”, *Al-Jami’ah*, Vol. 46, No. 1, 2008/1429, 55-56.

4 BNPT telah memetakan tingkat radikalisme di Indonesia dalam tiga tingkatan. *Pertama*, tingkat ”waspada” (66,3%), yaitu pemahaman keagamaan radikal yang dimiliki masyarakat pada umumnya. *Kedua*, tingkat ”bahaya” (15,4%), yaitu pemahaman keagamaan radikal yang dimiliki pengurus masjid dan guru sekolah/madrasah. *Ketiga*, tingkat ”hati-hati” (20,3%), yaitu pemahaman keagamaan radikal yang dimiliki mahasiswa, kelompok muda yang sering disebut sebagai usia ”pengantin” (18- 31 tahun). Silakan akses “BNPT: Hati-Hati Radikalisme di Kalangan Mahasiswa Capai Angka 20,3%” (http://diktis.kemenag.go.id/v1/berita/bnpt-aoehati-hati-radikalisme-di-kalangan-mahasiswa-capai-angka-203a diakses pada 1 Juni 2014).

5 Silakan akses, “Menag Minta Rektor PTAIN Tingkatkan Pengawasan” (https://kemenag.go.id/read/menag-minta-rektor-ptain-tingkatkan-pengawasan-y6o7 diakses pada 1 Juni 2014).

Pengembangan Kepribadian Muslim Integral (P3KMI) dalam rangka meningkatkan kompetensi lulusannya, yang sering dinilai masih ”di bawah standar”.[6] Dalam melaksanakan program yang diperuntukkan bagi mahasiswa tahun pertama (semester I dan II) tersebut, dibuatlah buku panduan yang dibuat oleh Tim P3KMI untuk setiap tahun akademiknya. Menurut pengakuan Pembina P3KMI 2012/2013, buku panduan ini dibuat oleh mahasiswa yang terlibat dalam Tim P3KMI. ”Konten (buku ini) dari mahasiswa”, demikian penegasan Syamsul.[7] Dengan demikian, buku panduan P3KMI ini memang dibuat untuk kepentingan mahasiswa, dan dirancang materi kurikulumnya oleh mahasiswa sendiri sesuai kebutuhannya. Oleh karena itu, wajar kalau di dalam buku panduan ini dinyatakan: ”Dari sini kami bermaksud mengadakan kerjasama dengan Fakultas Tarbiyah dan Bahasa yang tertuang dalam **Program Pendampingan Pengembangan Kepribadian Muslim Integral (P3KMI)**”.[8] Jadi, keterlibatan pihak fakultas dalam program P3KMI sifatnya hanya ”kerjasama”, sehingga perancangan materi kurikulumnya dibuat oleh mahasiswa yang terlibat dalam Tim P3KMI.

Pertanyaannya adalah: sejauh mana materi-materi kurikulum yang dimuat dalam buku panduan P3KMI itu mencerminkan upaya *counter* atas paham keagamaan radikal, sehingga mahasiswa FITK memiliki pandangan Islam moderat? Sebagaimana diketahui, Kementerian Agama adalah lembaga formal milik pemerintah yang berupaya menanamkan Islam moderat bagi Islam Indonesia.[9]

6 Tim P3KMI Fakultas Tarbiyah dan Bahasa IAIN Surakarta 2012, *Muslim Integral: Buku Program Pendampingan Pengembangan Kepribadian Muslim Integral (P3KMI)* (Cet. I; Yogyakarta: Cipta Media Aksara, 2012), 2-3.

7 Wawancara dengan Pembina P3KMI 2012/2013, tanggal 2 Juni 2014 di Kampus IAIN Surakarta.

8 Tim P3KMI Periode 2012/2013, *Muslim Integral*, 3. Penulisan huruf tebal sesuai aslinya.

9 Menteri agama menyatakan bahwa Islam Indonesia adalah Islam moderat. *Koran Sindo* versi online pada 11 Nopember 2013 memberitakan pernyataan Menteri Agama ini sebagai berikut: ”Islam Indonesia adalah Islam moderat yang mengutamakan toleransi dan kebinekaan. Islam di Indonesia tidak lagi mempertentangkan antara agama dan politik. Perdebatan keduanya dianggap telah selesai dan tuntas. Karena itu, Islam di Indonesia telah mendorong penguatan nilai-nilai demokrasi. Berbeda dengan Islam di belahan negara lain

Konter-radikalisme melalui Program Pendidikan

Menurut *KBBI Offline Versi 1.5*,[10] terma "radikal" adalah kata adjektif yang berarti "secara mendasar atau sampai kepada yang prinsip". Kata ini sering digunakan dalam bidang politik, yang biasanya diartikan sebagai "amat keras menuntut perubahan undang-undang atau pemerintahan".[11] Dari kata "radikal" ini muncul kata "radikalisasi" yang mengandung arti "proses, cara atau perbuatan menjadikan radikal",[12] dan kata "radikalisme" dengan arti "paham atau aliran yang radikal dalam politik yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau drastis, sehingga dipandang sebagai sikap ekstrem dalam aliran politik". [13] Dari pengertian-pengertian di atas, secara bahasa dapat dikatakan bahwa paham keagamaan Islam radikal mengandung arti aliran, haluan atau pandangan yang berhubungan dengan agama Islam, yang secara politis amat keras menuntut perubahan undang-undang atau pemerintahan.

Pengertian kebahasaan di atas kiranya belum dipandang cukup untuk memahamkan orang tentang apa yang dimaksud dengan paham keagamaan Islam radikal. Untuk itu, di sini dikemukakan dua istilah terkait dengan radikal, yaitu radikalisme dan radikalisasi. Radikalisme merupakan istilah yang polemis bagi kalangan umat beragama. Bagi kalangan atau kelompok agama tertentu, radikalisme cenderung dilihat dalam makna yang negatif. Sementara bagi kalangan atau kelompok lain, justeru merasa bangga dengan predikat ini. Sebab, secara harfiah, radikal itu sering dimaknai sepadan dengan

---

seperti kawasan Timur Tengah...Islam Indonesia saat ini menjadi tempat tumbuh peradaban, sehingga layak untuk dijadikan kajian bagi dunia internasional". ("Kemenag Dorong UIN Jadi Kampus Riset" (http://m.koran-sindo.com/node/325385 diakses pada 1 Juni 2014).

10 *KBBI Offline Versi 1.5* merupakan KBBI (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*) Luar Jaringan (*Offline*) lansiran 2010-2013, yang mengacu pada data dari KBBI Daring (Dalam Jaringan atau *Online*) Edisi III yang diambil dari http://pusatbahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/. *Software* ini merupakan *Freeware* yang dikembangkan oleh Ebta Setiawan.

11 "Radikal" dalam *KBBI Offline Versi 1.5*.

12 "Radikalisasi" dalam *KBBI Offline Versi 1.5*.

13 "Radikalisme" dalam *KBBI Offline Versi 1.5*.

fundamental, yang diartikan sebagai ”seseorang atau kelompok yang hendak kembali pada asas-asas (fundamental) atau pokok-pokok doktrin keagamaannya”. Dari arti ini, radikalisme sering dimaknai sebagai fundamentalisme, militanism, fanatisme, atau ekstrimisme.[14]

Terkait dengan itu, KH. Hasyim Muzadi pada Seminar Nasional bertema “Deradikalisasi Agama melalui Peran Muballigh di Jawa Tengah” yang diselenggarakan oleh Fakultas Dakwah IAIN Walisongo bekerja sama dengan Direktorat Jenderal Informasi dan Komunikasi Publik, Kementerian Komunikasi dan Informasi, tanggal 20 Juli 2011 di Hotel Novotel Semarang, mengatakan bahwa pada dasarnya seseorang yang berpikir radikal (yaitu berpikir mendalam, sampai ke akar-akarnya) boleh-boleh saja, karena memang berpikir sudah seharusnya seperti itu. Seseorang yang dalam hatinya berpandangan bahwa Indonesia mengalami banyak masalah, karena Indonesia tidak menerapkan syariat Islam, karena itu dasar negara Indonesia harus diganti dengan sistem pemerintahan Islam (*khilafah Islamiyyah*) misalnya, maka pendapat radikal seperti ini sah-sah saja. Sekeras apapun suatu pernyataan, jika hanya dalam wacana atau pemikiran, tidak akan termasuk tindak pidana. Kejahatan adalah suatu tindakan (*omissi*). Dalam pengertian ini, seseorang tidak dapat dihukum hanya karena pikirannya, melainkan harus ada suatu tindakan atau kealpaan dalam bertindak. Berpikir radikal seperti ini akan meningkat menjadi radikalisme, yaitu radikal dalam paham atau ismenya, yang biasanya akan menjadi radikal secara permanen. Dengan kata lain, radikalisme adalah radikal yang sudah menjadi ideologi dan mazhab pemikiran. Sedangkan radikalisasi adalah (seseorang yang) tumbuh menjadi reaktif, ketika terjadi ketidakadilan di masyarakat. Biasanya radikalisasi tumbuh berkaitan dengan ketikadilan ekonomi, politik, lemahnya penegakan hukum dan seterusnya. Jangan dibayangkan ketika teroris sudah ditangkap, lalu radikalisme hilang. Sepanjang keadilan dan kemakmuran belum terwujud, radikalisasi akan selalu muncul di masyarakat. Dengan demikian, potensi berpikir, bersikap dan bertindak

---

14 Baca A. Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama dan Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia* **(Cet. III; PWNU Jawa Timur, 2010),** 31-32.

radikal, sehingga menjadi ideologi radikal (radikalisme), kemudian tumbuh secara reaktif menjadi radikal (radikalisasi), adalah modal awal seseorang menjadi pelaku teror (teroris) atau orang yang berpaham teror (terorisme). Tidak ada teror tanpa radikalisme, sebaliknya, penganut radikalisme belum tentu menyukai jalan kekerasan (teror).[15]

Pandangan Muzadi di atas diamini oleh Arsyad Mbai, Kepala BNPT. Dalam sebuah wawancara dengan majalah *Tempo*, Arsyad Mbai menyatakan bahwa radikalisme adalah akar dari terorisme. Menurutnya, ideologi radikal adalah penyebab dari maraknya aksi teror di Indonesia, sehingga pencegahan terorisme harus diikuti oleh pemberantasan radikalisme. Secara spesifik, Mbai melihat adanya ideologi tersebut dalam perilaku teror di masyarakat sejak tahun 2000-an.[16]

Menurut Endang Turmudi dan Riza Sihbudi, radikalisme keagamaan sebenarnya merupakan fenomena yang bisa muncul dalam setiap agama, karena ia adalah semacam ideologi yang menjadikan agama sebagai pegangan hidup oleh masyarakat maupun individu. Fundamentalisme ini pada gilirannya akan diiringi radikalisme dan kekerasan, apabila upaya semangat kembali pada dasar-dasar agama tadi mendapat rintangan dari situsai politik yang mengelilinginya. Radikalisme sebenarnya tidak menjadi masalah, selama ia hanya bersarang dalam pemikiran yang bersifat ideologis dalam diri penganutnya. Akan tetapi, ketika radikalisme ideologis itu bergeser dari wilayah pemikiran ke wilayah gerakan, maka ia mulai akan menimbulkan masalah, utamanya ketika semangat untuk kembali pada dasar-dasar agama itu dihalangi oleh kekuatan politik lain. Dalam situasi ini, radikalisme tak jarang akan diiringi kekerasan atau terorisme.[17] Dari pergeseran inilah orang sering memaknai radikalisme dalam dua wujud, yaitu radikalisme dalam pikiran yang disebut fundamentalisme; dan

---

15 Dikutip dari Abu Rokhmad, "Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal", *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Volume 20, Nomor 1, Mei 2012, 82-83.

16 Dikutip dari Ahmad Rizky Mardhatillah Umar, "Melacak Akar Radikalisme Islam di Indonesia", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 14, Nomor 2, November 2010, 171.

17 Endang Turmudi dan Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Cet. I; Jakarta: LIPI Press, 2005), 4-5.

radikalisme dalam tindakan yang disebut terorisme.[18]

Oleh karena radikalisme pemikiran (paham radikalisme) menjadi sumber awal dan titik tumbuh bagi radikalisme tindakan (terorisme), maka kajian tentang radikalisme pemikiran atau paham radikalisme ini perlu mendapat perhatian serius, untuk mencegah terjadinya radikalisme tindakan. Menurut Horace M. Kallen, radikalisme umumnya ditandai oleh tiga kecenderungan radikalisasi. *Pertama*, radikalisasi merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung, yang biasanya muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan terhadap asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dipandang bertanggung jawab terhadap berlangsungnya kondisi yang ditolak tersebut. *Kedua*, radikalisasi tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan bentuk tatanan lain yang dikehendaki. *Ketiga*, kaum radikal mempunyai keyakinan yang kuat terhadap keyakinan atau ideologi yang dianggapnya benar.[19]

Sementara itu, menurut Rahimi Sabirin, radikalisme merupakan pemikiran atau sikap keagamaan yang ditandai empat hal. *Pertama*, sikap tidak toleran, tidak mau menghargai pendapat dan keyakinan orang lain. *Kedua*, sikap fanatik, yaitu selalu merasa benar sendiri, menganggap orang lain salah. *Ketiga*, sikap eksklusif, yaitu membedakan diri dari kebiasaan umat kebanyakan. *Keempat*, sikap revolusioner, yaitu cenderung menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuan.[20] Secara khusus dalam Islam, Greg Fealy dan Virginia Hooker dalam pengantar editornya menyatakan bahwa:

> Radical Islam refers to those Islamic movements that seek dramatic change in society and the state. The comprehensive implementation of Islamic law and the upholding of "Islamic norms", however defined, are central elements in the thinking of most radical groups. Radical Muslims tend to have a literal

---

18 Lihat Rahimi Sabirin, *Islam dan Radikalisme* (Yogyakarta: Ar-Rasyid, 2004), hlm. 6.

19 Horace M. Kallen, "Radicalism" dalam Edwin R.A. Seligman (ed.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. XIII-XIV (New York: The MacMillan Company, 1972), 51-54.

20 Rahimi Sabirin, *Islam dan Radikalisme*, 5.

> interpretation of the Qur'an, especially those sections relating to social relations, religious behavior and the punishment of crimes, and they also seek to adhere closely to the perceived normative model based on the example of the Prophet Muhammad.[21]

Pada dasarnya, keyakinan atau ideologi yang dimiliki oleh kelompok Islam radikal mempunyai beberapa landasan konseptual, seperti konsep tentang kebangkitan Islam, menyerukan kebaikan dan memerangi kejahatan, berjuang di jalan Allah (jihad), membangun kembali komunitas seperti zaman Nabi Muhammad, dan keinginan menerapkan hukum Islam sebagai basis keadilan sosial dalam bangunan teologi Islam. Berdasarkan cita-cita dan sikap keyakinan ini, Islam radikal mempunyai banyak tema, yaitu pembuktian prasangka global untuk mendirikan negara Islam, penyelesaian atas kesiapan untuk menjalankan hukum Islam guna melawan penindasan Barat, dan klaim sebagai satu-satunya Islam yang otentik dan *genuine*. Untuk mewujudkan keyakinan ini, mereka senantiasa menyerukan dan mengajak jihad ke segenap umat Islam, meski dengan jalan kekerasan.[22]

Dari paparan di atas, dapat diketahui bahwa paham keagamaan Islam radikal adalah paham, ideologi, atau keyakinan keagamaan Islam yang bermaksud melakukan perubahan masyarakat dan negara secara radikal, yaitu mengembalikan Islam sebagai pegangan hidup bagi masyarakat maupun individu. Oleh karena perubahan ini dilakukan secara radikal, maka bagi paham ini, memungkinkan dilakukannya tindakan radikalisme, apabila upaya semangat kembali pada dasar-dasar fundamental Islam ini mendapat rintangan dari situsai politik yang mengelilinginya. Dengan keyakinan yang kuat terhadap ideologinya yang dianggapnya benar, paham keagamaan Islam radikal lahir sebagai sebuah respons terhadap kondisi yang menurutnya bertentangan dengan keyakinannya, bahkan sekuat

21 Greg Fealy and Virginia Hooker (eds.), *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*, (Singapore: ISEAS, 2006), 4.

22 Ahmad Fuad Fanani, "Akar Radikalisme dan Terorisme", *Suara Merdeka*, Jum'at, 07 Oktober 2005.

tenaga akan merubahnya secara terus-menerus apabila tatanan yang ada belum sepenuhnya sesuai dengan tatanan yang diharapkannya.

Dari kajian literatur di atas, terdapat beberapa karakteristik bagi paham keagamaan Islam radikal, yaitu:

a. Menghendaki pelaksanaan hukum Islam dan penegakan norma-norma Islam secara komprehensif dalam kehidupan individu dan masyarakat, sesuai apa yang dimodelkan oleh Rasulullah, sehingga memiliki sikap keberagamaan yang fanatik. Menurut Masdar Hilmy, karakter ini mengindikasikan bahwa paham Islam radikal adalah totalitarian. Sebagai anti-tesis terhadap paham Barat, paham Islam radikal menekankan adanya visi Islam sebagai doktrin agama dan sebagai praktik sosial sekaligus. Paham integrasi ini sering disebut sebagai ”Tiga D”, yaitu bahwa Islam menyatukan antara *Din*, *Dunya* dan *Daulah*, karena seluruh aspek kehidupan manusia sudah tercover oleh al-Qur’an dan Sunnah. Puncak dari keyakinan ini adalah pendirian ”negara Islam” yang mengatur semua kehidupan individu berdasarkan konsep syari’ah.[23]
b. Menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan dengan hubungan sosial, perilaku keagamaan dan hukuman kejahatan secara literal-tekstual. Penafsiran rasional-kontekstual terhadap al-Qur’an tidak diperlukan sepanjang al-Qur’an telah menyatakannya secara eksplisit. Karena itu, paham ini tidak menyatakan apa yang tidak dimunculkan al-Qur’an, yang dinilainya sebagai bid’ah, bahkan konsep-konsep Barat semisal demokrasi, liberalisme dan kapitalisme adalah bid’ah, karena itu haram menurut Islam. Di sini, penggunaan simbol-simbol Islam menjadi determinan karakter paham ini, pada saat yang sama pemurnian Islam menjadi teologi yang dipertahankan.[24]
c. Model penafsiran literal-tekstual ini membawanya untuk bersikap intoleransi terhadap semua paham atau keyakinan yang

23 Masdar Hilmy, “The Politics of Retaliation: the Backlash of Radical Islamists to Deradicalization Project in Indonesia”, *Al-Jami‘ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 51, No. 1, 2013 M/1434 H, 133.

24 *Ibid*., 134 dan 136.

bertentangan dengannya, dan pada saat yang sama bersikap eksklusif dengan membedakan diri dari orang kebanyakan. Sikap intoleransi didasarkan pada pendekatan *Manichean* atas realitas. Dalam pendekatan ini, dunia hanya berisi dua hal, yaitu baik-buruk, halal-haram, iman-kufur, dan seterusnya, dengan mengabaikan ketentuan-ketentuan hukum lain, semisal sunnah, maruh dan mubah. Adapun sikap eksklusif muncul karena "menutup" atas pengaruh luar yang dinyatakannya sebagai ketidakbenaran. Kebenaran yang diyakininya ini akan dipertahankan, sekalipun harus meneteskan darah.[25]

d. Intoleransi dan eksklusivitas hasil dari penafsiran di atas menghasilkan pandangan yang revolusioner, yaitu ingin merubah secara terus-menerus, sehingga memungkinkan dilakukannya tindakan kekerasan, selama tujuan yang diinginkan belum tercapai.

Dengan pengertian dan karakter paham keagamaan Islam radikal seperti di atas, kiranya perlu dilakukan upaya pencegahan atas paham ini, karena dapat dipandang ancaman bagi NKRI yang pluralistik dan multikulturalistik. Upaya pencegahan itu sering disebut sebagai *counter-radicalism*, yang berbeda dengan deradikasasi. Deradikalisasi diartikan sebagai usaha untuk menghapus atau menghilangkan paham-paham radikal. Maksudnya, deradikasasi lebih diarahkan terhadap orang-orang yang sudah memiliki paham radikal, kemudian bagaimana paham-paham ini kembali "disterilkan" sebagaimana awalnya. International Crisis Group misalnya pernah melakukan penelitian tentang deradikalisasi terhadap napi-napi anggota Jama'ah Islamiyyah (JI) yang tertuduh tindakan terorisme di Indonesia. Di sini deradikalisasi dimaknai sebagai proses meyakinkan para napi ekstrimis untuk meninggalkan penggunaan kekerasan.[26]

Terkait dengan deradikalisasi itu, menarik untuk mengungkap temuan Masdar Hilmy bahwa program deradikalisasi yang dilakukan

25 *Ibid*., 134.

26 International Crisis Group, "Deradikalisasi dan Lembaga Pemasyarakatan di Indonesia", *Asia Report*, No. 149, 19 Nopember 2007, 1-2.

BNPT telah memincu kontroversi, kritik, bahkan memicu juga aksi balasan yang dilancarkan kalangan Islam radikal. Beberapa kalangan menilai program tersebut melanggar prinsip hak asasi manusia, karena merepresentasikan bentuk intervensi negara terhadap kehidupan beragama masyarakatnya. Lebih dari itu, beberapa program dilaksanakan dengan melakukan tindak kekerasan, dan kerap berakhir dengan penangkapan, penganiayaan, bahkan pembunuhan tersangka teroris.[27] Oleh karena itu, program deradikalisasi direkomenadasikan untuk ditata ulang sistem pelaksanaannya, sehingga tidak memunculkan kekerasan baru.

Adapun *counter-radicalism* lebih merupakan upaya pencegahan sebelum terjadinya radikalisasi. Institute for Strategic Dialogue misalnya mendefinisikan *counter-radicalism* sebagai "a package of social, political, legal, educational and economic programmes specifically designed to deter disaffected (and possibly already radicalised) individuals from crossing the line and becoming terrorists."[28] Jadi, *counter-radicalism* lebih dimakani sebagai usaha untuk menutup jalan bagi seseorang untuk menjadi teroris. Salah satu usaha yang dapat dilakukan adalah pengembangan program pendidikan.

Dalam konteks ini, menurut Mark Woodward, untuk meminimalisir gerakan radikal dapat dilakukan melalui jalur pendidikan. Pendidikan sangat berperan dalam memberikan pemahaman tentang perbedaan antar umat beagama maupun yang seagama. Untuk membuat suatu sistem *counter radical*, bagi Woodward, hanya ada satu cara, yaitu pendidikan. "Pendidikan agama Islam itu penting, karena kebanyakan orang yang masuk gerakan keras masih berusia muda dan belum punya pengetahuan yang banyak tentang agama, maka vaksin untuk gerakan kekerasan adalah pendidikan agama Islam", demikian Woodward.[29]

27 Masdar Hilmy, "The Politics of Retaliation", 130-154.

28 Institute for Strategic Dialogue, "The Role of Civil Society in Counter-radicalisation and De-radicalisation", *PPN Working Paper*, 3.

29 "Pendidikan Agama Bukan Pemicu Radikalisme" (http://www.pendis.kemenag.go.id/pais/index.php?a=detilberita&id=4621 diakses pada 10 Juni 2011).

Stuktur Kurikulum Buku Panduan P3KMI: Nuansa-Nuansa Radikal

Buku ini berjudul *Muslim Integral: Buku Program Pendampingan Pengembangan Kepribadian Muslim Integral (P3KMI) Fakultas Tarbiyah dan Bahasa*. Buku ini disusun oleh Tim P3KMI Fakultas Tarbiyah dan Bahasa (sekarang Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan) Tahun 2012, yang diterbitkan oleh Penerbit Cipta Media Aksara Yogyakarta, dengan cetakan pertama pada Desember 2012 ber-ISBN: 978-602-82531-4-7. Di dalam buku ini tertulis sebagai editor adalah Siti Choiriyah, Suprapti dan Syamsul Huda Rohmadi. Di dalam sekapur sirih disebutkan bahwa buku ini merupakan "panduan bagi kegiatan mentoring P3KMI" dalam rangka memberikan bekal bagi "calon guru" di Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Surakarta, agar memiliki kepribadian integral untuk meningkatkan kompetensi dan output fakultas.[30] Sekapur sirih buku ini juga menyebutkan bahwa buku ini diharapkan dapat meningkatkan *kafa'ah diniyyah* dan akhlak mulia bagi mahasiswa Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan.

Latar belakang yang melandasi lahirnya P3KMI adalah adanya keprihatinan lulusan Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, yang mahasiswanya berasal dari tamatan MA, SMA dan SMK, belum secara optimal mampu memenuhi harapan fakultas, yaitu mencetak guru profesional dan berakhlak mulia. Oleh karena itu, program ini dicetuskan dalam rangka "membantu" untuk meningkatkan kompetensi lulusan Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan yang selama ini dirasakan masih di bawah standar tersebut.

Menurut pengakuan Wakil Dekan III FITK, pelaksanaan P3KMI sesungguhnya berada di bawah koordinasi para wadek fakultas, yaitu Wadek I, Wadek II dan Wadek III, namun kontrol langsung berada di bawah Wadek III yang mengurusi bidang kemahasiswaan. Tugas koordinasi ini adalah memantau, me*reveiw* dan mengkoordinir pelaksanana P3KMI. Oleh karena itu, masih menurut Wadek III, struktur P3KMI sesungguhnya berada di bawah kelembagaan FITK, yang tujuan utama P3KMI adalah pembinaan Baca Tulis Al-

30 Tim P3KMI, *Muslim Integral*, iv.

Qur'an (BTA) dan praktik ibadah bagi mahasiswa FITK.[31] Hal ini juga dikuatkan oleh pengakuan Wadek I bahwa fokus utama P3KMI pada awalnya adalah penguatan BTA, hapalan surat-surat pendek al-Qur'an dan pembinaan praktik ibadah mahasiswa.[32] Namun demikian, tujuan P3KMI ini, yaitu pembinaan Baca Tulis Al-Qur'an (BTA) dan praktik ibadah, belum sepenuhnya dapat dilaksanakan. Alasan mendasarnya adalah kekurangan SDM di dalam pelaksanaan BTA. Menurut Pembina P3KMI, "kami kekurangan SDM dari kalangan mahasiswa, yang memiliki kemampuan BTA, jadi diarahkan pelaksanaannya seperti yang ada sekarang ini, yaitu melalui mentoring"[33]. Wadek I pun mengamini bahwa mahasiswa FITK masih lemah dalam kemampuan BTA, sehingga dirasakan sulit mencari mentor yang memiliki kemampuan BTA yang memadai.[34]

Secara umum, peserta P3KMI adalah mahasiswa baru yang terdaftar di FITK, dengan semua program studinya, mahasiswa yang belum lulus P3KMI pada tahun sebelumnya, serta mahasiswa yang belum pernah mengikuti P3KMI pada tahun akademik sebelumnya. Para peserta ini akan mengikuti program-program P3KMI yang dikelola oleh Tim P3KMI. Program ini dilaksanakan dalam bentuk mentoring, yang sebelumnya diadakan *placement test* terlebih dahulu untuk mengetahui kemampuan calon peserta. Mereka yang sudah mengikuti *placement test* kemudian akan dikelompokkan dalam kelompok kecil yang terdiri atas 8-10 mahasiswa, yang dipandu oleh seorang mentor yang ditunjuk oleh Tim P3KMI. Selain kegiatan mentoring, Tim P3KMI juga mengadakan kegiatan penunjang, berupa suplemen bagi para peserta dan para mentor, yaitu dengan mengadakan Outbond, Mabit, AMT dan TOT, yang dilaksanakan sesuai kebutuhan peserta ataupun mentornya.[35]

Dilihat dari struktur materi kurikulum, buku panduan P3KMI terdiri dari empat bagian materi kurikulum, yaitu: Bagian I, Bagian

31 Wawancara dengan Wadek III FITK IAIN Surakarta, pada 17 Oktober 2014.
32 Wawancara dengan Wadek I FITK IAIN Surakarta, pada 3 Oktober 2014.
33 Wawancara dengan Pembina P3KMI FITK IAIN Surakarta, pada 11 Oktober 2014.
34 Wawancara dengan Wadek I FITK IAIN Surakarta, pada 3 Oktober 2014.
35 Tim P3KMI, *Muslim Integral*, 4-5.

II, Bagian III, dan Bagian IV. Bagian I memuat pembahasan tentang *muqoddimah*, yang berisi pembahasan tentang latar belakang P3KMI, landasan kegiatan, tujuan dan target, sasaran dan waktu, bentuk kegiatan, serta diakhiri pembahasan tentang struktur dan Tim P3KMI. Bagian II merupakan materi-materi kurikulum yang disajikan untuk semester I. Bagian ini memuat pembahasan tentang *ma'rifah al-Qur'an*, *makharij al-huruf* dan tajwid, *syahadatain*, *ma'rifah Allah*, *ma'rifah al-Rasul*, *ma'rifah al-Islam*, dan urgensi *tarbiyyah Islamiyyah*.

Adapun Bagian III buku panduan P3KMI membahas materi-materi kurikulum untuk semester II, yang memuat tentang *taharah*, shalat fardu, shalat sunnah, shalat jenazah, praktik ilmu faroid, kurban, *who I am*, *tawazun*, *We are the future*, manajemen waktu, *tafakkur*, dan *tarbiyyah ruhiyyah*. Sedangkan Bagian IV buku panduan P3KMI merupakan paparan tentang *khatimah*, yang berisi penutup, daftar pustaka dan lampiran-lampiran.

Setiap materi-materi kurikulum dalam buku panduan P3KMI itu memuat empat sajian utama, yaitu tujuan, metode, pokok bahasan dan rincian bahasan. Keempat sajian ini diramu sebagai satu kesatuan tema yang mencerminkan isi dari materi tersebut. Namun demikian, meskipun untuk tiap materi diberkan rincian bahasannya, tetap saja beberapa ayat al-Qur'an dibiarkan tanpa penjelasan. Diakui Wadek I bahwa "memang beberapa materi dalam buku panduan tidak dijelaskan secara detail"[36], karena ada kemungkinan diperjelas di dalam kegiatan mentoring.

Sementara di dalam bagian penutup, buku panduan menjelaskan mengenai pentingnya pembentukan *bi'ah al-Islam*, supaya terbentuk "sebaik-baik umat". P3KMI dalam konteks ini diharapkan menjadi ajang menciptakan *education culture* yang dibingkai dengan Islam, sehingga para mahasiswa memiliki potensi yang dikembangkan, baik dalam ranah *fikriyyah*, *ruhiyyah* maupun *jasadiyyah*.[37]

Bagian lampiran buku panduan P3KMI memuat hapalan *Juz 'Amma* minimal 20 surat, hapalan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis

36 Wawancara dengan Wadek I FITK IAIN Surakarta, pada 3 Oktober 2014.

37 Tim P3KMI, *Muslim Integral*, 144.

pilihan, baik untuk semester I ataupun semester II, yang kemudian disertai dengan beberapa kaidah ushul fiqh. Bagian akhir lampiran diisi dengan daftar *Mutaba'ah* agar peserta mengisi sesuai keadaan yang sesungguhnya, bukan jawaban benar-salah. Bagian *Mutaba'ah* ini modelnya mengikuti karya-karya dari Abu al-A'la al-Maududi, Sa'id Hawwa dan Yusuf al-Qaradhawi.[38]

Buku *Muslim Integral* diterbitkan dalam jumlah halaman vii + 158 hlm. Di dalam menyusun buku panduan dengan jumlah halaman ini, terdapat beberapa referensi yang digunakan, sebagaimana tertera di dalam Daftar Pustaka. Selain referensi yang digunakan dalam *Mutaba'ah*, Daftar Pustaka mencantumkan 19 referensi yang digunakan, yaitu: (1) Karya Abu Ridho yang berjudul *Pengantar Memahami al-Ghazwul Fikri* (Jakarta: Ishlahy Press, 1995); (2) Karya Abu Ridho yang berjudul *Rencana Zionis Melumpuhkan Syakhsiyah Islamiyah* (Jakarta: SIDIK, 1995); (3) Karya Adnan M. Wizan yang berjudul *Akar Gerakan Orientalisme* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003); (4) Karya al-Qadiry yang berjudul *Seimbanglah dalam Beragama* (Jakarta: GIP, t.t); (5) Karya Irwan Prayitno yang berjudul *Al-Ghazwul Fikri* (Jakarta: Pustaka Tarbiyatuna, 2003); (6) "Materi Akhlak I" yang diambil dari *Isnet* (Jakarta, 1995); (7) Materi "Akhlak" yang diambil dari Materi Diskusi Mentoring KARISMA; (8) Karya Muhammad Ali al-Hasyimi yang berjudul *Apakah Anda Berkepribadian Muslim?* (Jakarta: GIP, t.t.); (9) Karya Muna Had Yakan yang berjudul *Hati-Hati terhadap Media yang Merusak Anak* (Jakarta: GIP, t.t.); (10) Karya Nabil bin Abdurrahman yang berjudul *Rencana Penghapusan Islam dan Pembantaian Kaum Muslimin* (tanpa identitas); (11) Karya terbitan Pustaka al-Ummah yang berjudul *Panduan Aktifis Harokah*; (12) Karya Rifyal Ka'bah yang berjudul *Islam dan Serangan Pemikiran* (Jakarta: Granada, 1994); (13) Silabus Materi Mentoring 1994/1995; (14) Karya editor Ziyad Abbas yang berjudul *Pilihan Hadis Politik, Ekonomi dan Sosial* (Jakarta: Panjimas, t.t.); (15) Karya A. Hassan yang berjudul *Terjemah Bulughul Maram* (Bangil: Pustaka Persatuan, 1985); (16) Karya Mu'ammal Hamidi dkk. yang berjudul *Tarjamah Nailul*

38 *Ibid*., 156-157.

Authar (Bangil: Bina Ilmu, 1978); (17) Karya Abu Bakar Muhammad yang berjudul *Tarjamah Subulus Salam* (Surabaya: al-Ikhlas, 1978); (18) Artikel online tulisan Nur Cholik yang berjudul "Pengertian Tafakkur" dalam http://cnurcholik.blogspot.com/2009/11/pengertian-tafakkur.html; dan (19) Artikel online berjudul "Tafakkur" dari http://berandamadina.wordpress.com/2011/02/02/bab-iii-pengertian-tafakkur.

Demikian 19 referensi yang digunakan di dalam penyusunan buku Panduan P3KMI 2012/2013, selain empat referensi yang digunakan dalam *Muta>ba'ah*, yaitu karya Abu al-A'la al-Maududi (*Prinsip-Prinsip Islam*), karya Sa'id Hawwa (*Al-Isla>m* dan *Ar-Rasul*) dan karya Yusuf al-Qaradhawi (*Karakteristik*). Referensi-referensi ini dijadikan sumber rujukan utama, baik berupa cetak ataupun online.

Buku Panduan P3KMI dan Gerakan Tarbiyah: Analisis Ideologi

Menurut Terence J. Lovat dan David R. Smith, kurikulum sejatinya dirancang oleh suatu agen yang melayani kepentingan suatu kekuasaan di dalam masyarakat atau negara tertentu. Melalui kurikulum, mereka memasukkan suatu ideologi kepada peserta didik tentang apa yang harus dimiliki, dan apa yang tidak harus dimiliki. Oleh karena itu, lembaga pendidikan semacam sekolah dan kurikulumnya merupakan agen-agen ideologi (*ideological agents*), sama dengan media dan gereja, yang merepresentasikan struktur sosial tertentu dalam suatu masyarakat yang berkuasa.[39] Lebih jauh, Tilaar menyatakan bahwa pengaruh ideologi dalam kurikulum pendidikan tidak dapat diremehkan. Kurikulum bukan hanya sekadar teknis, yang tidak ada hubungannya dengan masalah politik. Lebih dari itu, di dalam kurikulum pendidikan sesungguhnya tersembunyi ide serta nilai-nilai yang sebenarnya dipaksakan oleh masyarakat dalam sistem pendidikan.[40]

39 Terence J. Lovat dan David R. Smith, *Curriculum: Action on Reflection* (Edisi IV; Victoria: Thomson Social Science Press, 2006), 34.

40 H.A.R. Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan: Manajemen Pendidikan Nasional dalam Pusaran Kekuasaan* (Cet. I; Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 175-176.

Apa yang menjadi landasan sebuah kurikulum dibuat? Pertanyaan ini penting diajukan, mengingat semua kurikulum pendidikan pada hakikatnya disusun berdasarkan filsafat dan ideologi pendidikan tertentu yang menjadi landasan pacunya. Menurut Toto Suharto, setiap sistem pendidikan sesungguhnya menyembunyikan ideologi tertentu dalam rangka reproduksi budaya. Oleh karena itu, untuk mengetahui landasan ideologis sebuah kurikulum pendidikan, maka analisis ideologi pendidikan merupakan sesuatu yang penting. Di dalam bidang pendidikan, ideologi merupakan sumber kekuasaan dalam mengarahkan pendidikan. Oleh karena itu, segala sesuatu yang terkait dengan aktivitas pendidikan, mulai dari perencanaan hingga penilaian, pada dasarnya bersumber dari ideologi pendidikan yang dianutnya.[41] Gerald L. Gutek dalam *Philosophical and Ideological Perspectives on Education* yang menyebutkan bahwa suatu ideologi pendidikan, apapun bentuknya, dapat diwujudkan dalam tiga hal, yaitu di dalam menentukan kebijakan dan tujuan pendidikan, di dalam penyampaian nilai-nilai yang tersembunyi (*hidden curriculum*), dan di dalam formulasi kurikulum itu sendiri. Ketiga aspek ini senantiasa dipengaruhi dan ditentukan bentuk dan formatnya oleh ideologi pendidikan yang dianut oleh suatu lembaga pendidikan.[42] Jadi, analisis ideologi pendidikan dapat digunakan untuk mengungkap landasan kurikulum dari sebuah lembaga pendidikan.

Telah dipaparkan mengenai kandungan materi kurikulum dalam buku Panduan P3KMI. Dilihat dari konten kurikulum seperti itu, tampak bahwa materi kurikulum seperti *ma'rifah al-Qur'an*, *syahadatain*, *ma'rifah Allah*, *ma'rifah al-Rasul*, *ma'rifah al-Islam*, urgensi *tarbiyyah Islamiyyah*, dan *tarbiyyah ruhiyyah*, merupakan adaptasi dari materi mentoring Gerakan Tarbiyah. Menurut Arief Munandar, materi *h}alaqah* Jama'ah Tarbiyah meliputi materi dasar-dasar keislaman yang disajikan dalam beberapa judul, yaitu *ma'na asy-syahadatain*, *ma'rifah*

41 Toto Suharto, "Sekolah sebagai Pilihan Ideologis", *Solopos*, Selasa, 19 Juni 2012. Artikel ini dimuat dalam http://www.solopos.com/2012/kolom/sekolah-sebagai-pilihan-ideologis-194851.

42 Gerald L. Gutek, *Philosophical and Ideological Perspectives on Education* (New Jersey: Prentice-Hal, 1988), 160-162.

Allah, *ma'rifah al-Rasul*, *ma'rifah al-Islam*, *ma'rifah al-insan*, *ma'rifah al-Qur'an*, *al-ghazw al-fikri*, *hizb asy-syaitan*, *qadiyyah ad- da'wah*, *al-haqq wal batil*, *takwin al-ummah*, dan *fiqh ad-da'wah*.[43]

Hal senada juga disampaikan oleh Farish A. Noor. Menurutnya, materi pelatihan kader di dalam Jama'ah Tarbiyah PKS meliputi dua hal, yaitu pembinaan kepribadian da'i dan pembinaan kepribadian Muslim. Khusus untuk materi pembinaan kepribadian Muslim, kurikulum yang digunakan adalah buku karya Irwan Prayitno yang berjudul *Kepribadian Muslim* terbitan Pustaka Tarbiatuna, Jakarta tahun 2003. Buku ini memuat materi tentang *ma'na asy-syahadatain, ma'rifah Allah*, *ma'rifah al-Rasul*, *ma'rifah al-Islam*, *ma'rifah al-insan*, dan *ma'rifah al-Qur'an*.[44] Lebih lanjut, materi kurikulum Gerakan Tarbiyah di atas yang merupakan rancangan Irwan Prayitno itu, sejak 23 Agustus 2002 telah dibuatkan e-booknya dalam bentuk versi Help dengan judul *Materi Tarbiyah Islam*.[45]

Selain kegiatan mentoring, Tim P3KMI juga mengadakan kegiatan penunjang, berupa suplemen bagi para peserta dan para mentor, yaitu dengan mengadakan Outbond, Mabit, AMT dan TOT, yang dilaksanakan sesuai kebutuhan peserta ataupun mentornya. Suplemen kurikulum ini tidak ada bedanya dengan kegiatan Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dalam melakukan pembinaan bagi para anggotanya. Menurut buku *Risalah Manajemen Dakwah Kampus*, proses pembinaan ADK (aktivis dakwah kampus) dapat dilakukan dengan 7 pola, yaitu usrah/mentoring, seminar, dialog dan pelatihan (TOT), rihlah, mabit, daurah/pelatihan, ta'lim, camping/mukhayyam.[46] Ketujuh pola ini merupakan perangkat-perangkat pembinaan yang dapat diguna-

43 Arief Munandar, "Antara Jemaah dan Partai Politik: Dinamika Habitus Kader Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam Arena Politik Indonesia Pasca Pemilu 2004", *Disertasi* pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UI, 2011, 179-180.

44 Farish A. Noor, "The *Partai Keadilan Sejahtera* (PKS) in the Landscape of Indonesian Islamist Politics: Cadre-Training as Mode of Preventive Radicalisation?" *RSIS Working Paper*, No. 231, 30 November 2011, 15-16.

45 Irwan Prayitno, "Materi Tarbiyah Islam", dalam *E-Book Materi Tarbiyah Versi 1.0*, dirancang versi Help-nya oleh Edy Santoso dan Agus Waluyo, dengan software RoboHelp Trial Version, produksi 23/8/2002.

46 Tim Penyusun SPMN FSLDK Nasional-GAMAIS ITB, *Risalah Manajemen Dakwah Kampus* (edisi revisi; Bandung: Gamais Press, 2007), 74-76.

kan untuk membina kader-kader LDK.

Bagian akhir lampiran buku Panduan P3KMI diisi dengan daftar *Mutaba'ah* agar peserta mengisi sesuai keadaan yang sesungguhnya, bukan jawaban benar-salah. Bagian *Mutaba'ah* ini modelnya mengikuti karya-karya dari Abu al-A'la al-Maududi, Sa'id Hawwa dan Yusuf al-Qaradhawi. Menurut Arief Munandar, di dalam *halaqah* Gerakan Tarbiyah juga dialokasikan waktu untuk melakukan *mutaba'ah*, yaitu semacam evaluasi terhadap realisasi berbagai program dan tugas para anggota. *Mutaba'ah* ini di dalamnya memuat daftar pelaksanaan pelaksanaan ibadah harian para anggota. Dalam konteks ini, *mutaba'ah* merupakan penghubung antara *tarbiyyah zatiyyah* dengan *tarbiyyah jama'iyyah*.[47]

Sebagaimana telah dipaparkan bahwa selain karya-karya dari Abu al-A'la al-Maududi, Sa'id Hawwa dan Yusuf al-Qaradhawi yang dijadikan pedoman dalam *mutaba'ah*, buku Panduan P3KMI juga menggunakan 19 referensi sebagai bahan utama rujukannya. Dari 19 buku rujukan yang ada di daftar pustaka buku Panduan P3KMI, terdapat karya-karya yang diduga kuat merupakan tokoh dalam Gerakan Tarbiyah.

Abu Ridho memiliki nama panggilan lain yaitu Abdi Sumaithi. Menurut catatan Yon Machmudi, Abu Ridho adalah salah seorang anggota pendiri Partai Keadilan (sekarang PKS),[48] yang sekarang menjadi Wakil Ketua Majelis Pertimbangan Partai (MPP) PKS. Dia adalah pemilik akun web http://www.abdisumaithi.com/p/blog-page.html. Abu Ridho adalah alumni Ma'had 'Ali li al-Da'wah Univeristas Islam Imam Ibn Su'ud Riyadh, Saudi Arabia, yang kini menjadi salah seroang Anggota Tim Ghozwul Fikri DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia). Abu Ridho termasuk tokoh pertama yang memperkenalkan ide dan gagasan Ikhwanul Muslimin ke dalam lingkungan kampus di Indonesia, utamanya ITB dan IPB.[49]

Irwan Prayitno adalah politisi, mubaligh, dan akademisi pen-

---

47 Arief Munandar, "Antara Jemaah dan Partai Politik", hlm. 181.

48 Yon Machmudi, *Islamising Indonesia: the Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)* (Canberra, ANU E-Press, 2008), 224.

49 *Ibid*., 154.

didikan Indonesia. Saat menjalani kuliah di Malaysia, Irwan membentuk jaringan Partai Keadilan (kini Partai Keadilan Sejahtera) dan ditunjuk sebagai Ketua Perwakilan PK di Malaysia. Ia mengikuti pergerakan Islam dalam skala yang lebih kecil, beralih ke masjid di kampus-kampus lewat kelompok-kelompok tarbiyah yang lebih berorientasi pada pembinaan akidah dan akhlaq. Aktivitas tarbiyah berpusat di masjid-masjid kampus seperti Masjid Arif Rahman Hakim, UI; Masjid Salman, ITB; dan Masjid Al-Ghifari, IPB. Pola latihan dimulai dengan pembentukan kelompok kecil dengan bimbingan seorang mentor sebagai penyampai tentang ajaran Islam. Pola ini diperkenalkan oleh sejumlah ustaz dan pelajar Indonesia lulusan Timur Tengah, merujuk pada gerakan Ikhwanul Muslimin. Setelah dua kali pertemuan Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus, ia terlibat dalam sosialisasi petunjuk perjuangan LDK, berkeliling ke kota-kota di Sumatera Barat.[50] Dengan kegiatan seperti itu, Yon Machmudi mencatat Irwan sebagai tokoh lapisan pertama yang militan dalam Gerakan Tarbiyah.[51]

Isnet atau *Islamic Network* merupakan sebuah jaringan maya dari para Muslim Indonesia yang berdomisili di seluruh penjuru dunia. Jaringan maya ini, lebih menyerupai sebuah sajadah panjang, di mana para anggotanya dapat melakukan diskusi dan curhat. Kumpulan artikel dalam situs ini ditulis oleh anggota ISNET, yang bernama T. Djamaluddin, seorang mentor di KARISMA (Keluarga Remaja Islam masjid Salman ITB) sejak tahun pertama di ITB (September 1981) sampai menjelang meninggalkan Bandung menuju Jepang (Maret 1988).[52] Dengan demikian, Isnet ini dapat dikatakan sebagai media online yang di antaranya memuat informasi tentang materi-materi mentoring.

Materi Diskusi Mentoring KARISMA (Keluarga Remaja Islam masjid Salman ITB) merupakan kumpulan materi mentoring yang

50 Silakan akses, "Irwan Prayitno" dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Irwan_Prayitno (diakses pada 25 September 2014).

51 Yon Machmudi, *Islamising Indonesia*, 127.

52 Silakan askes "Tentang Penulis" dalam http://luk.staff.ugm.ac.id/kmi/isnet/Djamal/index.html (diakses pada 20 Oktober 2014).

diterbitkan oleh KARISMA. Materi ini memuat materi-materi yang disajikan dalam Gerakan Tarbiyah. Buku ini terbit pertama sejak 1985, yang salah satu Tim Penulisnya adalah T. Djamaluddin, pengelola Isnet.[53]

Buku karya Al-Qadiry, *Seimbanglah dalam Beragama* (GIP), buku karya Muhammad Ali Hasyimi, *Apakah Anda Berkepribadian Muslim?* (GIP), buku karya Muna Hadad Yakan, *Hati-hati Terhadap Media yang Merusak Anak* (GIP), buku karya Nabil bin Abdurrahman, *Rencana Penghapusan Islam dan Pembantaian Kaum Muslimin di Abad Modern,* buku *Panduan Aktifis Harokah* (Pustaka al-Ummah), buku karya Rifyak Ka'bah, *Islam dan Serangan Pemikiran* (Granada Nadia), buku *Silabus Materi Mentoring* 1994/1995, merupakan buku dan materi di atas merupakan referensi-referensi yang biasa digunakan dalam penyusunan *Materi Mentoring Agama Islam: Seri Buku Mentoring Islam Elektronik*. Informasi tentang penggunaan sebagai rujukan atas buku-buku tersebut dalam *Materi Mentoring Agama Islam* dapat dilihat dalam blog http://mentoring98.wordpress.com/download_gratis/, yang berisi buku-buku mentoring yang dapat didownload secara gratis.

Sementara buku-buku karya Abu al-A'la al-Maududi, Sa'id Hawwa dan Yusuf al-Qaradhawi yang dirujuk dalam *Mutaba'ah* merupakan bagian dari implementasi pengkaderan KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia). Di dalam buku *Manhaj KAMMI* disebutkan bahwa anggota KAMMI terbagi tiga, yaitu Anggota Biasa 1 (AB 1), Anggota Biasa 2 (AB 2), dan Anggota Biasa 3 (AB 3). Ketiga klasifikasi anggota KAMMI ini melaksanakan proses pengkaderan yang disebut dengan Daurah Marhalah, satu sampai tiga. Di dalam setiap marhalah ini terdapat kegiatan penkaderan yang disebut "Mantuba", yaitu Manhaj Tugas Baca. Mantuba adalah sarana kaderisasi bagi seluruh kader yang telah mengikuti DM1, yang dilakukan secara berkesinambungan untuk meningkatkan kualitas kader sesuai dengan IJDK (Indeks Jati Diri Kader) KAMMI melalui

53 Lihat buku-buku yang diterbitkan T. Djamaluddin dalam http://tdjamaluddin.wordpress.com/author/tdjamaluddin/page/42/ (diakses pada 20 Oktober 2014).

membaca buku. Mantuba diselesaikan minimal selama 8 bulan.[54]

Pertanyaan selanjutnya, apa ideologi Gerakan Tarbiyah? Tim PUSHAM UII menyatakan bahwa akhir masa Orde Baru merupakan momentum penting bagi kebangkitan Islam di Indonesia. Kebangkitan keislaman ini kemudian menjadi pra-kondisi bagi munculnya berbagai kelompok gerakan Islam yang 'baru' termasuk gerakan Islam radikal. Momentum penting datang ketika Orde Baru jatuh dari kekuasaannya. Dalam atmosfer kebebasan, bermunculanlah aktor gerakan Islam baru. Aktor baru ini berbeda dengan aktor gerakan Islam yang lama, seperti NU, Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad, Al-Wasliyah, Jamiat Khair dan sebagainya. Gerakan mereka berada di luar kerangka *mainstream* proses politik maupun wacana dalam gerakan Islam dominan. Organisasi-organisasi Tarbiyah (yang kemudian menjadi PKS), HTI, MMI, FPI, Laskar Jihad dan sebagainya merupakan representasi generasi baru gerakan Islam di Indonesia.[55]

Oleh Ahmad Syafi'i Mufid, beberapa gerakan yang berada di luar *mainstream* Islam Indonesia itu disebut sebagai gerakan transnasional. Gerakan transnasional dipahami sebagai kelompok keagamaan yang memiliki jaringan internasional. Kelompok atau gerakan keagamaan tersebut datang ke suatu negara dengan membawa paham keagamaan (ideologi) baru dari negeri seberang (Timur Tengah), yang dinilai berbeda dari paham keagamaan lokal yang lebih dahulu eksis. Beberapa kelompok keagamaan Islam atau gerakan yang dianggap transnasional adalah Al-Ikhwanul Muslimin (gerakan tarbiyah) dari Mesir, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dari Libanon (Timur Tengah), Salafi dari Saudi Arabia, Syiah dari Iran dan Jamaah Tabligh dari India/Banglades. Keenam gerakan atau kelompok keagamaan Islam tersebut, saat ini sudah ada di Indonesia. Dari keenam kelompok keagamaan tersebut, hampir semua dapat menancapkan pahamnya secara luas dan memiliki pengaruh yang cukup besar di masyarakat.

---

54 Lihat *Manhaj KAMMI,* edisi 1427 H/2011 M dalam http://kammimadani.files.wordpress.com/2011/12/manhaj1427hkammi.pdf (diakses pada 20 Oktober 2014).

55 Tim PUSHAM UII, *Bersama Bergerak: Riset Aktivis Islam di Dua Kota* (PUSHAM UII: Yogyakarta, Oktober 2009), 38.

Perkembangan gerakan keagamaan atau kelompok keagaamaan Islam yang telah begitu cepat dan meluas itu, tentu saja dapat menimbulkan gesekan dengan beberapa kelompok keagamaan Islam yang telah lebih dahulu ada.[56]

Oleh karena itu, menurut Julie Chernov Hwang, penting dicatat bahwa aktivis-aktivis Gerakan Tarbiyah dan Hizbut Tahrir itu mempunyai tujuan-tujuan radikal, yang dilakukan dengan metode-metode sistemik. Salah satunya adalah melalui pelatihan ideologis mereka. Gerakan Tarbiyah sangat terpengaruh Al-Ikhwan Al-Muslimun, khususnya tulisan-tulisan Hassan al- Banna, yang menyerukan pendekatan tanpa kekerasan, bertahap, untuk mencapai suatu negara Islam. Gerakan ini bermula dari aktifis dakwah kampus sebagai sebuah gerakan revivalis.[57]

Dalam konteks itu, Martin van Bruinessen mendaftarkan empat ciri Gerakan Tarbiyah. *Pertama*, mereka sangat kritis terhadap negara sekuler dan percaya bahwa hanya negara berdasarkan syariat yang bisa adil. *Kedua*, mereka terdiri dari kelompok-kelompok yang relatif tertutup dan menghindari hubungan dengan orang luar. *Ketiga*, mereka berkeyakinan bahwa Islam adalah suatu jalan total kehidupan dan menuntut anggota-anggotanya untuk taat kepada norma-norma Islam dalam semua aspek kehidupan. *Keempat*, mereka melakukan kontrol ketat terhadap anggota-anggota mereka dan menuntut standar-standar tinggi moralitas Islam.[58]

Dalam konteks itu, terdapat hubungan yang kuat antara Gerakan Tarbiyah dengan PKS. Arief Munandar mencatat bahwa hubungan ini lahir karena adanya doktrin "al–jama'ah hiya al–hizb wa al–hizb huwa al–jama'ah" (jemaah adalah partai dan partai adalah jemaah), dan "yakhtalituna walakinn yatamayyazun" (bercampur namun berbeda), meskipun doktrin ini sering menimbulkan dilema bagi para kader

56 Ahmad Syafi'i Mufid (ed.), *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2011), 215-216.

57 Julie Chernov Hwang, *Umat Bergerak: Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*¸alih bahasa Samsudin Berlian (Cet. I; Jakarta: Samsudin Berlian, 2011), 3.

58 Dikutip dari *ibid*., 82-83.

ketika bergerak di arena politik. Sikap akomodatif, bahkan pragmatis, sebagai turunan dari doktrin tersebut, sering tidak memuaskan seluruh konstituen PKS.[59] Oleh sebagian kalangan, Jemaah Tarbiyah-PKS diidentikkan dengan "muslim garis keras". Beberapa tuduhan, misalnya anti maulid Nabi, anti *tahlilan*, anti *yasinan*, anti *qunut*, dan lain-lain, membuat para aktifis PKS dalam beberapa kesempatan sulit menjalin hubungan dengan kalangan muslim lain. Para aktifis PKS juga sempat dituduh berupaya menyusup dan menyebarluaskan "ideologi Islam transnasional" ala Ikhwan al-Muslimin ke dalam Muhammadiyah.[60]

Demikian ideologi Gerakan Tarbiyah merupakan kepanjangan dari ideologi Ikhwanul Muslimin. Menurut catatan Devin R. Springer dkk. dalam *Islamic Radicalism and Global Jihad*, al-Banna memandang perlunya jihad dengan kekerasan (*violent jihad*) dan menolak pemerintahan yang tidak Islami. Pada saat yang sama, ia juga fokus pada perubahan dunia secara gradual dengan memberikan pelatihan kepada generasi muda mengenai aturan sistem Islam. Di sini, al-Banna memanfaatkan layanan-layanan sosial seperti lembaga pendidikan, media massa, dan lain-lain, yang tujuannya adalah untuk membangun "masyarakat beriman", sebuah tujuan utama yang menjadi panggilan setiap Muslim untuk mewujudkan keimanannya secara total.[61] Oleh karena itu, wajar kalau Rubaidi memasukkan Gerakan Tarbiyah IM di Indonesia ini masuk kategori varian Islam radikal Indonesia.[62]

Terkait dengan IM sendiri, Fouad Zakariyya dalam *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement* mengatakan bahwa asal-usul gerakan jihad dan gerakan ekstrimis Islam lainnya di Mesir "berhutang" kepada IM.[63] Lebih jauh, Zakariyya menyebut semua

59 Arief Munandar, "Antara Jemaah dan Partai Politik", 40.

60 *Ibid*., 4.

61 Devin R. Springer dkk., *Islamic Radicalism and Global Jihad* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2009), 31.

62 A. Rubaidi, "Variasi Gerakan Radikal Islam di Indonesia", Analisis: Jurnal Kajian Keislaman, Vol. XI, No. 1, Juni 2011, 36. Lihat juga A. Rubaidi, Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama dan Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia (Cet. III; PWNU Jawa Timur, 2010), 145.

63 Fouad Zakariyya, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, alih bahasa dan pengantar oleh Ibrahim M. Abu-Rabi' (London: Pluto Press, 2005), 72.

gerakan-gerakan Islamis itu merupakan *offshoot* (bagian/cabang) dari gerakan IM, yang dinilainya sebagai "*Mother Organization*".[64] Hal yang sama juga dikemukakan Kai Hafez bahwa kelompok-kelompok ultra-radikal di Mesir, termasuk pembunuhan Anwar al-Sadat, merupakan *spilt* (tumpahan) dari gerakan IM.[65]

Demikian gerakan IM menyebar dengan pesat ke seluruh dunia Islam melalui para mahasiswa yang ada di kampus-kampus,[66] termasuk di Indonesia. Menurut Ken Miichi,[67] penetrasi IM ke kampus-kampus di Indonesia dilakukan dengan menerjemahkan karya-karya tokoh IM, dan kemudian mendistribusikannya kepada Gerakan Tarbiyah melalui Lembaga Dakwah Kampus sejak tahun 1970-an, terutama di kampus-kampus sekuler seperti ITB, UI, UGM dan IPB. Pelatihan kajian keislaman melalui LDK ini dilakukan secara intensif dengan membentuk kelompok yang eksklusif yang disebut dengan *Usroh* di bawah bimbinga seorang *Murabbi*. Kajian *Usroh* ini mengikuti model dari gerakan IM di Mesir. Satu kelompok *Usroh* membentuk semacam sel krusial bagi aktifitas IM dalam rangka Islamisasi kehidupan manusia dari individu, keluarga, hingga kemudian masyarakat, sebelum terbangunnya sebuah *Islamic state*, yang dapat terbentuk apabila telah terjadi *Islamizing society*.

Bahkan Abu Rokhmad mensinyalir bahwa sikap PKS terhadap Pancasila masih "mengambang". Ia dipandang menyembunyikan maksud hati yang sebenarnya: antara menerima Pancasila atau menegakkan syariat Islam. Cita-cita menegakkan syariat Islam tersimpan dalam visi, misi dan hati para kader PKS yang merupakan anggota Gerakan Tarbiyah. Dalam konteks inilah banyak kalangan menilai PKS melakukan gerakan gradual dan evolusioner menegakkan negara Islam di Indonesia. Partai hanya kedok konstitusional belaka. Agenda tersembunyi PKS yang bermain melaui isu anti korupsi, tapi

---

64 *Ibid*., 79.

65 Kai Hafez, *Radicalism and Political Reform in the Islamic and Western Worlds*, alih bahasa Alex Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 202.

66 Baca Devin R. Springer dkk., *Islamic Radicalism*, 32.

67 Ken Miichi, "Penetration of 'moderate' Islamism in Contemporary Indonesia" dalam Masatoshi Kisaichi (ed.), *Popular Movements and Democratization in the Islamic World* (London: Routledge, 2006), 130-131.

secara diam-diam maupun terbuka masih konsisten memperjuangkan nilai-nilai fundamentalistik. Di sini, warna ideologis PKS jauh lebih radikal, sekalipun pada tingkat praksis sangat idealis. Platform PKS memang tidak mengingkari Pancasila sebagai dasar negara, namun pikiran dan tindakan para kadernya yang berasal dari Gerakan Tarbiyah condong mendukung gagasan *khila>fah Isla>miyyah* atau penerapan syariat Islam.[68]

Dari paparan mengenai ideologi Gerakan Tarbiyah di atas, dapat dikatakan bahwa secara ideologis Gerakan Tarbiyah yang kemudian menjadi cikal bakal kelahiran PKS memang berpaham keagamaan Islam radikal. Karaker ini tampak dalam empat ciri Gerakan Tarbiyah yang ditawarkan Bruinessen, yaitu percaya bahwa hanya negara berdasarkan syariat Islam yang bisa adil, bersikap tertutup dengan menghindari hubungan dengan orang luar, berkeyakinan bahwa Islam adalah suatu jalan total kehidupan, dan melakukan kontrol yang ketat terhadap anggota-anggotanya agar memiliki standar-standar moralitas Islam yang tinggi.

Kesimpulan

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa banyaknya referensi-referensi Gerakan Tarbiyah yang dijadikan rujukan dalam penyusunan buku Panduan P3KMI, maka secara ideologis, materi kurikulum dalam buku panduan ini tidak cukup kuat untuk melakukan konter terhadap paham keagamaan Islam radikal bagi para mahasiswa FITK IAIN Surakarta. Bahkan, melihat materi kurikulumnya yang lebih merupakan modul mentoring yang biasa digunakan oleh Gerakan Tarbiyah dalam melakukan pengkaderan melalui *halaqah*, *usroh*, mantuba, *mutaba'ah*, dan materi-materi lainnya dalam melakukan mentoring, kuat dugaan bahwa buku Panduan P3KMI itu menjadi bagian dari Gerakan Tarbiyah itu sendiri, atau setidaknya menjadi penyemai ideologi Gerakan Tarbiyah yang telah bermetamorfosa menjadi KAMMI untuk organisasi eksternal kampus, dan menjadi

---

68 Abu Rokhmad, "Dasar Negara dan *Taqiyyah* Politik PKS", *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 22, Nomor 1, Mei 2014, 1-3.

LDK untuk organisasi internal kampusnya.

Untuk itu, tulisan ini merekomendasikan: *Pertama*, materi kurikulum P3KMI perlu diredesain ke arah paham keagamaan Islam moderat, supaya menjadi *counter-radical* bagi mahasiswa FITK IAIN Surakarta. *Kedua,* muatan-muatan kurikulum seperti Islam rahmah bagi semua, toleransi, dialog, inklusif, teks dan konteks, ijtihad, humanisme, pluralisme, multikulturalisme, dan lain-lain, perlu dijadikan catatan khusus dalam mendesain ulang materi kurikulum P3KMI ke depan. *Ketiga*, program-program P3KMI lebih diarahkan dan difokuskan pada penguatan penguasan BTA, hapalan surat pendek, dan ibadah-akhlak bagi mahasiswa FITK IAIN Surakarta, tidak bernuansa ideologis. Di sini perlunya P3KMI kembali kepada khittahnya.

Daftar Pustaka

"BNPT: Hati-Hati Radikalisme di Kalangan Mahasiswa Capai Angka 20,3%" (http://diktis.kemenag.go.id/index.php?berita=detil&jd=162 diakses pada 1 Juni 2014).

"Irwan Prayitno" dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Irwan_Prayitno (diakses pada 25 September 2014).

"Kemenag Dorong UIN Jadi Kampus Riset" (http://m.koran-sindo.com/node/325385 diakses pada 1 Juni 2014).

"Menag Minta Rektor PTAIN Tingkatkan Pengawasan" (http://kemenag.go.id/index.php?a=berita&id=85134 diakses pada 1 Juni 2014).

"Pendidikan Agama Bukan Pemicu Radikalisme" (http://www.pendis.kemenag.go.id/pais/index.php?a=detilberita&id=4621 diakses pada 10 Juni 2011).

"Radikal", "Radikalisasi" dan "Radikalisme" dalam *KBBI Offline Versi 1.5*.

"Tentang Penulis" dalam http://luk.staff.ugm.ac.id/kmi/isnet/Djamal/index.html (diakses pada 20 Oktober 2014).

Abu Rokhmad. "Dasar Negara dan *Taqiyyah* Politik PKS", *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 22, Nomor 1, Mei 2014.

Abu Rokhmad. "Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal", *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Volume 20, Nomor 1, Mei 2012.

Fanani, Ahmad Fuad."Akar Radikalisme dan Terorisme", *Suara Merdeka*, Jum'at, 07 Oktober 2005.

Fealy, Greg dan Virginia Hooker (eds.). *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*, Singapore: ISEAS, 2006.

Gutek, Gerald L. *Philosophical and Ideological Perspectives on Education.* New Jersey: Prentice-Hal, 1988.

Hafez, Kai. *Radicalism and Political Reform in the Islamic and Western Worlds*, alih bahasa Alex Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Hilmy, Masdar. "The Politics of Retaliation: the Backlash of Radical Islamists to Deradicalization Project in Indonesia", *Al-Ja>mi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 51, No. 1, 2013 M/1434 H.

Hwang, Julie Chernov. *Umat Bergerak: Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*, alih bahasa Samsudin Berlian. Cet. I; Jakarta: Samsudin Berlian, 2011.

Institute for Strategic Dialogue. "The Role of Civil Society in Counter-radicalisation and De-radicalisation", *PPN Working Paper.*

International Crisis Group. "Deradikalisasi dan Lembaga Pemasyarakatan di Indonesia", *Asia Report*, No. 149, 19 Nopember 2007.

Kallen, Horace M. "Radicalism" dalam Edwin R.A. Seligman (ed.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. XIII-XIV. New York: The MacMillan Company, 1972.

Lovat, Terence J. dan David R. Smith. *Curriculum: Action on Reflection.* Edisi IV; Victoria: Thomson Social Science Press, 2006.

Machmudi, Yon. *Islamising Indonesia: the Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS).* Canberra, ANU E-Press, 2008.

al-Makassary, Ridwan dkk. *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo.* Cet. I; Jakarta: CSRC-UIN Jakarta, 2010.

Manhaj KAMMI. edisi 1427 H/2011 M dalam http://kammimadani.files.wordpress.com/2011/12/manhaj1427hkammi.pdf (diakses pada 20 Oktober 2014).

Miichi, Ken. "Penetration of 'moderate' Islamism in Contemporary Indonesia" dalam Masatoshi Kisaichi (ed.), *Popular Movements and Democratization in the Islamic World.* London: Routledge, 2006.

Mufid, Ahmad Syafi'i (ed.). *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional*

di Indonesia. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2011.

Munandar, Arief. "Antara Jemaah dan Partai Politik: Dinamika Habitus Kader Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam Arena Politik Indonesia Pasca Pemilu 2004", *Disertasi* pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UI, 2011.

Noor, Farish A. "The *Partai Keadilan Sejahtera* (PKS) in the Landscape of Indonesian Islamist Politics: Cadre-Training as Mode of Preventive Radicalisation?" *RSIS Working Paper*, No. 231, 30 November 2011.

Prayitno, Irwan. "Materi Tarbiyah Islam", dalam *E-Book Materi Tarbiyah Versi 1.0*, dirancang versi Help-nya oleh Edy Santoso dan Agus Waluyo, dengan software RoboHelp Trial Version, produksi 23/8/2002.

Rubaidi, A. "Variasi Gerakan Radikal Islam di Indonesia", *Analisis: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. XI, No. 1, Juni 2011.

Rubaidi, A. *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama dan Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia.* Cet. III; PWNU Jawa Timur, 2010.

Sabirin, Rahimi. *Islam dan Radikalisme.* Yogyakarta: Ar-Rasyid, 2004.

Springer, Devin R. dkk. *Islamic Radicalism and Global Jihad.* Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2009.

Suharto, Toto. "Sekolah sebagai Pilihan Ideologis", *Solopos*, Selasa, 19 Juni 2012. Artikel ini dimuat dalam http://www.solopos.com/2012/kolom/sekolah-sebagai-pilihan-ideologis-194851.

Tilaar, H.A.R. *Kekuasaan dan Pendidikan: Manajemen Pendidikan Nasional dalam Pusaran Kekuasaan.* Cet. I; Jakarta: Rineka Cipta, 2009.

Tim P3KMI Fakultas Tarbiyah dan Bahasa IAIN Surakarta 2012. *Muslim Integral: Buku Program Pendampingan Pengembangan Kepribadian Muslim Integral (P3KMI).* Cet. I; Yogyakarta: Cipta Media Aksara, 2012.

Tim Penyusun SPMN FSLDK Nasional-GAMAIS ITB. *Risalah Manajemen Dakwah Kampus* (edisi revisi; Bandung: Gamais Press, 2007.

Tim PUSHAM UII. *Bersama Bergerak: Riset Aktivis Islam di Dua Kota.* PUSHAM UII: Yogyakarta, Oktober 2009.

Turmudi, Endang dan Riza Sihbudi. *Islam dan Radikalisme di Indonesia.* Cet. I; Jakarta: LIPI Press, 2005.

Umar, Ahmad Rizky Mardhatillah. "Melacak Akar Radikalisme Islam di Indonesia", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 14, Nomor 2, November 2010.

Wawancara dengan Pembina P3KMI FITK IAIN Surakarta, pada 11 Oktober 2014.

Wawancara dengan Pembina P3KMI 2012/2013, tanggal 2 Juni 2014 di Kampus IAIN Surakarta.

Wawancara dengan Wadek I FITK IAIN Surakarta pada 3 Oktober 2014.

Wawancara dengan Wadek III FITK IAIN Surakarta, pada 17 Oktober 2014.

Wildan, Muhammad. "Mapping Radical Islamism in Solo: a Study of Proliferation of Radical Islamism in Central Java, Indonesia", *Al-Ja>mi'ah*, Vol. 46, No. 1, 2008/1429.

Wildan, Muhammad. "Memetakan Islam Radikal: Studi atas Suburnya Gerakan Islam Radikal di Solo, Jawa Tengah" dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, terj. Agus Budiman. Cet. I; Bandung: Mizan, 2014

Zakariyya, Fouad. *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, alih bahasa dan pengantar oleh Ibrahim M. Abu-Rabi'. London: Pluto Press, 2005.

Bagian 2

DINAMIKA MASYARAKAT MUSLIM

Kaum Muda Muslim, Kafe dan Identitas[1]

M. Endy Saputro

Pendahuluan

Tulisan ini mengkaji pemaknaan kaum muda Muslim terhadap kafe dan resto-Asia. Sebagaimana jamak diketahui, kaum Muda Muslim telah dididik dengan ajaran dan praktik Islam sehari-hari. Islam telah menjadi habitus mereka (cq Bourdieu, 1990). Singkat kata, kaum muda Muslim telah menjadikan Islam sebagai *nilai* dan *way of life* kehidupan. Bagaimanakah keberadaan nilai-nilai tersebut apabila dihadapkan pada persinggungan dengan nilai-nilai lain? Pertanyaan inilah yang akan dikaji dalam tulisan ini.

Sejak tiga tahun terakhir, kafe dan resto-Asia di Solo Raya dan Jogjakarta berdiri seperti jamur di musim hujan (Herlyana, 2012). Kafe-kafe skala nasional, sebut saja Yellow Truck, Upnormal dan EatBoss, selalu penuh dengan kaum muda yang sedang *nongki* mengerjakan tugas, hang-out atau sengaja menyeruput kopi. Selain kopi, gelombang Asia juga menyerbu dua kota bekas kotapraja ini. Bukan hanya kontes untuk menjadi Asia, seperti *cosplay*, akan tetapi resto Asia juga bertebaran. Ambil contoh So Ramen, Kimchi atau Daegu Korean Grill di Solo atau Sushi Tei, Sushi Story dan Dimsum Korea di Jogjakarta, juga setiap hari ramai pengunjung. Di antara pengunjung tersebut, berdasarkan survei beberapa kali di Yellow Truck dan So Ramen, saya melihat ada wanita berjilbab (bahkan bercadar) sedang *nongki* dengan asyiknya di tempat tersebut.

Berdasarkan latarbelakang di atas, ada beberapa identifikasi yang dapat dilakukan. *Pertama*, ada negosiasi nilai kaum muda Muslim dengan nilai-nilai kafe (Barat) dan atau nilai-nilai resto (Asia). *Kedua*,

---

1 Artikel ini berasal dari laporan penelitian berjudul “Konsumsi, Kenikmatan dan Identitas : Kaum Muda Muslim *Nongki* di Kafe-Resto” yang mendapat bantuan penelitian dari BOPTN Penelitian DIPA IAIN Surakarta tahun 2019.

jika tidak ada negosiasi, ada ketidakpedulian terhadap permasalahan diversitas nilai (baca: Islam versus Barat/Asia). Yang pertama akan memunculkan asumsi bahwa *nongki* di kafe atau resto ternyata berhubungan dengan identitas dan agama; yang kedua melahirkan asumsi bahwa menikmati waktu di kedua tempat tersebut sebatas berhubungan dengan masalah konsumsi. Untuk menelisik lebih jauh kedua asumsi tersebut, proposal ini akan menyelesaikan sebuah permasalahan penelitian: bagaimana pemaknaan kaum muda Muslim terhadap kafe dan resto-Asia?

Tulisan ini mengambil posisi beda dari kecenderungan di atas. *Fun* merupakan sebuah elan vital yang menjadi kosakata utama kaum muda Muslim *nongki* di kafe. *Fun* inilah yang melampaui distingsi inklusif atau eksklusif kaum muda Muslim, sekaligus melahirkan sebuah negosiasi baru terhadap Barat/Asia. Negosiasi-negosiasi inilah yang patut ditelisik lebih dalam dan kompleks dengan melakukan observasi partisipatif dan wawancara.

Sosiabilitas dan Ruang Publik

Keberadaan kafe di Indonesia sebenarnya bukan sesuatu yang baru; akan tetapi ada pergeseran denotasi kafe dalam kurun waktu sekitar satu windu ini. Sebelumnya, kafe di masyarakat dipandang sebagai tempat hiburan lengkap dengan penari striptis dan minum-minuman keras. Bukanya pun mulai matahari terbenam sampai menjelang matahari terbit. Jumlah kafe seperti ini, pada saat itu, masih dapat dihitung dengan jari. Letaknya pun berada di pinggiran kota. Gambaran ini mulai sirna seiring dengan kemunculan kafe-kafe bernuansa baru. Berbeda dengan denotasi sebelumnya, kafe-kafe baru ini didominasi oleh anak-anak muda yang sedang mencari colokan kabel dan akses wifi cepat. Anak-anak muda ini menjadikan kafe sebagai kantor, memonitoring pergerakan transaksi yang terjadi di situs belanja daring yang dikelolanya. Ada juga sebagian anak-anak muda yang mengerjakan tugas kuliah atau sekedar *hang-up* dengan rekan-rekannya *nggosip* ke sana ke mari. Bagian ini menguraikan kajian-kajian tentang kafe di berbagai belahan dunia.

Berbeda dengan kajian kafe di Indonesia, kafe di belahan dunia lain telah menjadi kajian serius dengan berbagai kompleksitas permasalahannya. Bagian ini berikhtiar untuk melakukan pemetaan kritis atas kajian-kajian kafe yang ada. Sepanjang penelaahan terhadap literatur yang ada, kajian kafe cenderung membahas kafe sebagai ruang sociabilitas (*sociability*). Bagian ini menambah sulam kajian tersebut dengan mengemukakan kafe sebagai ruang produksi identitas. Identitas di sini dimaknai sebagai entitas yang hadir di dalam kafe dan dipamerkan melalui media sosial (instagram). Sebut saja hal ini sebagai *instagram identity*. Uraian tentang kafe di bagian ini berguna untuk memberikan peta kajian kafe yang selama ini dilakukan sekaligus menyuguhkan alternatif analisis tentang kajian kafe.

Kapan kafe mulai populer sebagai tempat *hang-up*? Mengapa kafe berhasil memberikan rasa nyaman bagi pengunjungnya? Inilah dua pertanyaan awal yang membuat beberapa peneliti mengkaji tentang kelahiran, atau lebih tepatnya genealogi, kafe di sebuah negara. Beda negara beda genealogi kafenya.

Di Timur Tengah, dalam analisis Hattox (1996), genealogi kafe tidak dapat dilepaskan dari kemunculan kopi. Mengulik catatan Abu al-Tayyib, Hattox setuju kopi dapat ditemui sejak zaman Nabi Sulaiman. Sulaiman menggiling dan meminumkan kopi Yaman kepada seorang yang sakit, atas perintah Jibril. Catatan tentang kopi tidak dapat ditemukan sejak abad 16 Masehi, dan mulai menemukan momentumnya kembali saat Abd al-Qadir al Jaziri menulis tentang kopi. Selama abad ini, kopi identik dengan dua hal: tempat berasal dan pemanfaatannya. Kopi identik dengan Yaman, tempat kopi berasal. Kopi juga digunakan untuk stimulus agar para Sufi dapat mencapai puncak ekstase, sebagaimana dilakukan oleh Muhammad al Dhabhani (w. 1471) dan para pengikutnya.

Hattox (1996) menggarisbawahi definisi *qahwah*, sebagai terjemah kopi. Kata ini menurut perbendaharaan kamus di Arab, sepadan dengan arti *wine*, merujuk pada perasaan sari buah yang dapat dialihfungsi sebagai minuman. Ada pula yang menisbahkan kata ini pada sebuah kata di Ethiopia, Kaffa, tempat biji kopi

tumbuh. Karena dibawa ke Arab, orang-orang menyebutnya dengan *qahwah*. Kata *qahwah* juga berkorelasi positif dengan kata *quwwa*, yang menandaskan bahwa meminum kopi akan menambah kekuatan.

Dari Yaman, kopi dibawa ke Mekkah dan Kairo. Siapa pembawanya? Ada dua spekulasi bagaimana kopi dapat sampai ke Mekkah, dalam analisis Hattox (1996). Spekulasi pertama, kopi dibawa oleh para sufi yang mengembara ke Mekkah; kedua, dia dibawa oleh para pedagang yang bolak balik Yaman-Mekkah. Apakah tidak mungkin para pedagang tersebut juga berperan sebagai para sufi? Berbeda dengan Mekkah, kopi sampai di Kairo dibawa oleh para pelajar yang bermukim di *riwaq al-Yaman*. Meskipun masih digunakan sebagai minuman eksklusif, yang hadir di majelis zikir para sufi, kopi juga mulai dikonsumsi oleh masyarakat umum, tepatnya pertengahan 1500an. Dari sini, kafe mulai bermunculan. Di sini pula, meminum kopi yang sebelumnya merupakan bagian kesalehan (*piety*) berubah menjadi ritual kenikmatan (*pleasure*).

Argumentasi tersebut diamini oleh Komecoglu (2005), ketika menjelaskan kelahiran kafe di Istanbul sekitar tahun 1550. Komecoglu menegaskan, diskursus kopi di Istanbul mengalami pergeseran dari religius ke sekuler. Kopi menjadi bagian dari sebuah kenikmatan halal pengganti anggur yang memabukkan. Kehadiran kafe, yang berjumlah sekitar 600an tempat pada era Selim II (1566-1574) dan Murad III (1574-1595), membawa masyarakat menyelami gaya hidup urban lengkap dengan proses-proses sosialita-nya. Kafe menciptakan ruang publik berbeda dengan tempat-tempat yang sudah ada di Istanbul, seperti masjid, pasar (bazzar) atau kamar mandi umum. Di dalam kafe biasanya mengelompok grup-grup seni atau penyair yang mendiskusikan tren-tren terbaru.

Komecoglu (2005) menggarisbawahi, kafe di Istanbul dapat mengundang pengunjung dari berbagai kelompok masyarakat. Meskipun masih didominasi oleh kaum laki-laki, namun tua muda, yang saleh atau tidak, para darwish, bahkan para penari pria sering meramaikan kafe-kafe di tempat ini. Apa yang mereka lakukan di dalam kafe? "Nothing to do, than to talk, pick up news," demikain kutip Komecoglu untuk melukiskan apa yang dilakukan para pe-

ngunjung. Tentu hal itu tidak mungkin ditemui di masjid atau pasar. Rumor dan gosip merupakan dua menu utama bagi pengunjung kafe. Apakah ada menu selain dua hal itu?

Kafe-kafe di Istanbul, dalam telaah Komecoglu (2005), mempersembahkan *carnivalesque* sebagai ekspresi performa. Kafe-kafe tertentu mengundang musisi atau penyanyi untuk tampil di depan pengunjung. Ada pula yang mengundang pendongeng (meddahs) untuk menghibur pengunjung kafe. Bukan hanya hiburan, pesan yang mereka sampaikan kadang bernada kritik politik, ekonomi atau sosial. Kafe-kafe besar bahkan menampilkan pertunjukan teater di dalam kafenya. Budaya-budaya sekuler dengan demikian justru menjadikan kafe sebagai sebuah ruang distribusi dan produksi pesan-pesan politik, sosial, dan ekonomi yang dikemas dengan pertunjukan seni.

Memasuki abad sembilan belas, Istanbul penuh sesak dengan kehadiran sekitar 2500 kafe. Tulis Kirli (2006), kafe-kafe menjadi ruang distribusi informasi yang bukan hanya tentang isu dalam negeri Istanbul, tetapi juga informasi internasional belahan dunia lain. Kafe-kafe di dekat pelabuhan menjadi ruang pertukaran informasi penting tentang peristiwa yang terjadi di luar Turki. Telik sandi pun berseliweran di kafe-kafe di Istanbul. Saking masifnya informasi ini, catatan-catatan dinamika masyarakat Istanbul tersimpan rapi di tangan para telik sandi, yang kemudian diurai oleh Kirli untuk menggambarkan pergeseran masyarakat Turki abad sembilan belas.

Pada tahun 1511, kopi sempat dilarang di Mekkah dan Kairo. Kafe dilarang buka karena dianggap menjual minuman yang menghilangkan kesadaran. Memasuki abad enam belas, kafe mulai bermunculan di Timur Tengah, disebabkan antara lain perdagangan kopi memberikan dampak tersendiri bagi kehidupan sosial. Dalam catatan D'Ohsson, seperti kutip Hattox (1996), tidak kurang 600 kafe hadir di Istambul, berlokasi di lokasi-lokasi strategis dengan arsitektur bangunan yang mencengangkan. Beberapa di antaranya berada di tepian sungai. Selain bentuk bangunan, kafe-kafe tersebut dipenuhi pengunjung karena memiliki metode unik penggilingan yang menghasilkan aroma dan rasa kopi yang begitu menggoda. Terlepas dari hal ini, Hattox menegaskan bahwa kafe bagaimana pun

merupakan bagian dari peradaban Muslim, karena diskursus kopi dan kafe sejak awal melibatkan keterlibatan kaum sufi dan kaum Muslim di Mekkah dan Kairo.

Di era industri abad kesembilan belas, kafe telah menjadi rumah ketiga (*third place*), setelah rumah dan ruang, bagi masyarakat Eropa dan Amerika. Oldenburg (2013: 7-21) menyamakan ketiga ruang tersebut dalam hal regularitas; orang-orang berkunjung ke kafe secara rutin sama seperti mereka melakukan kegiatan rutin di rumah atau kantor. Sebagai ruang ketiga, fungsi *hang-up* sangat dominan. Masyarakat Eropa membuat kata menunggu (waiting) sebagai antonim kata berbicara (talking). *Hang-up* dilakukan dengan membicarakan apa saja dengan kawan-kawan, setelah mereka menunggu kehadiran mereka di kafe. Dengan rutinitas ini, sejak abad tujuh belas, sekat-sekat masyararakat di Inggris terkikis habis. Fungsi rumah ketiga dengan demikian berhasil mempererat kekerabatan antartetangga.

Stenseth (2013: 25) menambahkan sebuah dimensi dalam definisi rumah ketiga. Dibanding ruang pertama dan kedua, rutinitas kegiatan di ruang ketiga dilaksanakan secara informal, nyaris tidak ada aturan-aturan yang mengharuskan mereka harus begini dan begitu. Dengan informalitas tersebut, Stenseth melihat bahwa kafe justru terbukti menghancurkan tembok privat dan publik. Hal ini terjadi di Majorstuen, sebuah kafe di Oslo, pada tahun 1920an. Bertemu di kafe, orang-orang yang disekat oleh tembok kompleks perumahan dapat saling mengenal, bertemu dan ngobrol di kafe. Majorstuen tetap bertahan sampai sekarang lengkap dengan menu makanan, bahkan menyajikan nuansa senyaman rumah pertama.

Sebagai rumah ketiga, kafe di beberapa lokasi harus menghadapi sebuah perjalanan yang tidak mudah. London, dalam narasi Scambler (2013: 70-74), merekam sejarah kafe sebelum dan setelah kehadiran Starbucks. Kali perdana brewing pada tahun 1652 di Cornhill, kopi harus berhadapan dengan keberadaan teh. Kafe sendiri baru populer pada tahun 1950an di Soho, setelah para aktivis politik dan pemain jazz sering mengunjungi kafe. Ruang ketiga ini harus berhadapan lagi dengan kemunculan pub, warung burger dan bar sandwich pada era 80an. Kenyataan ini terjadi sampai Starbucks dikenalkan di London

sekitar tujuh tahun kemudian. Starbucks dapat memposisikan kafe sebagai bagian budaya konsumsi masyarakat London.

Lebih lanjut Scambler menguraikan ragam kafe di London, yang terdiri dari *caff* (semacam warung kopi kecil), *independent café* (kafe merk lokal), specialist café (kafe dengan konsep unik), incidental café (kafe di dalam hotel), store café (kafe waralaba) dan bookstore café (kafe dalam toko buku). Deretan kafe tersebut masih dapat bertambah. Namun, sebagai ruang social, kafe di London sebagaimana di Istanbul, memiliki multifungsi, yang dapat dirangkum menjadi sebuah kata "familiarity bonds". Istilah ini merujuk pada jalinan kekerabatan antarpengunjung karena kesamaan topik gosip atau ketertarikan-ketertarikan lainnya.

Familiarity bonds merupakan bagian tak terpisahkan pola komuniti. Itulah mengapa Henriksen, Skjolsvold dan Gronning (2013: 88-95) lebih menyebut aktivitas kafe, terutama di lokasi penelitiannya di Norwegia, sebagai sebuah komuniti. Kategorisasi ini melibatkan kombinasi keunikan bangunan kafe, perilaku dan pengalaman pengunjung kafe. Sebut saja *takeaway customer*, misalnya; jenis pelanggan yang hanya mampir sebentar ke kafe, setelah mengantar anak ke sekolah. Tipe ini berkebalikan dengan *the regulars*, pelanggan setiap yang duduk berlama-lama di sebuah kafe. Mereka duduk, membaca berita dan bercakap-cakap dengan para barista, bahkan melahirkan istilah-istilah yang hanya populer di kalangan mereka, seperti *trippel latte* atau *big latte without foam*.

Meneliti komuniti kafe di Norwegia, Henriksen, Skjolsvold dan Gronning (2013) menemukan tipe *café worker*, merujuk pada pelanggan yang bekerja di dalam kafe. Tipe ini butuh fasilitas wifi di dalam kafe untuk mengecek pekerjaan-pekerjaan secara daring. *Placemakers* adalah istilah untuk menunjukkan bahwa pelanggan tipe ini menjadikan laptop menjadi pusat perhatian mereka selama di kafe. Ada pula *the loners*; para pelanggan yang secara rutin ke kafe karena ada sesuatu di kafe yang senantiasa membuat mereka ingin kembali. Sesuatu itu dapat berupa musik kafe, suasana di kafe, atau minuman khasnya. Ada pun tipe *social guest* adalah mereka yang datang ke kafe untuk chit-chat bersosialita. Mereka datang khusus untuk ngobrol dengan

kolega. Tak kalah menarik, pengunjung emak-emak *the mothers* yang pergi ke kafe untuk bertemu mamah-mamah muda lainnya, beserta bayi-bayi mereka.

Berdasarkan penjelasan di atas, ada ragam sociabilitas aktivitas meminum kopi, baik di kalangan komunitas tertentu maupun di kafe. Sifatnya yang "memabukkan" membuat aktivitas minum kopi menjadi sebuah metode untuk meningkatkan spiritualitas. Ritual di ranah privat ini lama kelamaan menjadi sebuah ritual di ranah publik. Kegiatan minum kopi di kafe kemudian menjadi sebuah ritual perjumpaan dengan tujuan yang beragam, dari pembicaraan tentang politik, topik sehari-hari atau sekedang chit-chat dengan tetangga. Gambaran kenyataan kafe, terutama yang terjadi di dunia Islam, membuat beberapa peneliti melakukan redefinisi konsep ruang publik definisi Habermas.

Habermas, melalui tulisan terkenalnya *Structural Transformation of the Public Sphere*, mendefinisikan kafe sebagai sebuah ruang publik karena berdimensi politis. Artinya, wacana di dalam kafe didominasi oleh pembicaraan terkait hal-hal yang bersifat politik. Konsumsi politik tentu membuat topik ini dapat dibicarakan siapa saja, baik dari kalangan elit politik atau rakyat biasa. Di satu sisi, hal ini dapat mengeliminasi status sosial antarmasyarakat; di sisi lain Habermas dianggap terlalu melakukan generalisasi terhadap definisi kafe dan ruang publik.

Beberapa penelitian (Graiouid, 2007; Kirli, 2006; Leezenberg) menunjukkan bahwa kafe, dalam definisi Habermas, memiliki sejarah yang berbeda dengan kafe di dunia Islam terutama pada era Ottoman. Habermas mengakui ruang publik merupakan sebuah ruang terpisah dari ruang privat. Di kafe, yang terjadi adalah bagaimana urusan publik, dalam hal ini politik, saling diperbincangkan. Habermas tidak membayangkan bahwa di kafe urusan privat dibahas sebagai sebuah wacana. Hal inilah yang dibantah oleh para peneliti tersebut.

Berbeda dengan Eropa yang memiliki sejarah kafe-nya sendiri, di dunia Islam sejak era Ottoman sebagaimana dijelaskan di atas, kafe merupakan sebuah ruang di mana publik dan privat tidak terpisah. Orang dapat berbicara sesuatu yang privat di dalam kafe. Tentu

pembahasan sebelumnya telah detail menjelaskan bagaimana tidak ada jarak antara yang privat dan publik di dalam kafe. Semuanya terjadi begitu saja, tanpa ada sebuah "norma" yang disepakati bahwa di kafe hanya boleh berbicara politik.

Kafe di Eropa bahkan didaku berasal dari dunia Islam. Akan tetapi, terjadi sebuah pergeseran dari sesuatu yang sebenarnya bersifat terbuka, menjadi sesuatu yang sangat politis. Keberadaannya di Eropa juga dikontraskan dengan ruang-ruang agama. Tentu, hal ini tidak dapat ditempatkan secara merata di dunia Islam, meskipun di beberapa kasus hal itu terjadi. Yang menjadi kontras utama antara Eropa dan Era Ottoman di dunia Islam adalah sifatnya yang publik dan terbuka di antara keduanya.

Tradisional Klasik dan Vintage Modern

Kaum muda, sebagai jumlah yang mendominasi pengunjung café sering kali mengabadikan momen eksis-an mereka. Di akun media sosial mereka akan mudah ditemukan foto-foto keberadaan mereka di tempat tertentu, tempat wisata, tempat sekolah, tak terkecuali di café. Hal ini dapat mudah diketahui karena mereka memberikan tagar lokasi tempat yang sedang mereka kunjungi. Perlu diketahui bahwa mereka berkunjung ke café dengan berbagai alasan dan tujuan. Alasan yang sering kali diungkapkan misalnya merefresh pikiran, mencari suasana untuk menenangkan hati, atau sekedar berbincang dan menghabiskan waktu bersama teman-teman atau pacar. Salah satu mahasiswa melihat ada pengunjung CaféBrick yang sedang bermain kartu bersama teman-temannya.

Alasan pengunjung pergi ke café dapat dilihat dari kegiatan yang sedang dilakukan dan bagaimana pengunjung memesan makanan serta cara menikmatinya. Banyak pengunjung yang hanya memesan minuman kopi atau sejenisnya ditambah dengan beberapa snack. Pengunjung jenis ini dapat dipahami bahwa mereka tidak bertujuan untuk makan makanan berat karena lapar tetapi mereka memiliki tujuan untuk santai dan menikmati suasana dengan teman atau hanya sekedar melepas penat untuk merefresh pikiran.

Penelitian ini mengamati sebanyak 13 cafe yang berlokasi di Daerah Istimewa Yogyakarta. Dari 13 cafe tersebut, masing-masing cafe memiliki karaker yang unik, café satu berbeda dengan café lainnya. Beberapa cafe juga menggunakan dengan konsep sama, hanya saja ada perbedaan pada aksen desain interiornya. Desain interior dan eksterior cafe telah disediakan dan diatur sedemikian rupa. Tak lupa para arsitektur menciptakan sudut khusus yang akan menjadi titik karakter cafe. Di beberapa titik khusus tersebut biasanya para pengunjung akan menjadikannya sebagai latar pengambilan gambar foto atau *background*. Sambil menunggu pesanan menu datang, pengunjung biasanya menikmati beberapa spot-spot foto yang ada di café.

Café-café di Jogja yang menjadi tempat observasi ini lebih mengedepankan desain unik baik interior maupun eksteriornya. Pengunjung dapat terkesan dengan hiasan dinding, picture box, barang antik, dan tanaman melengkapi setiap sisi ruangan. Dengan demikian, cafe akan lebih menarik pengunjung yang menyukai berfoto. Pengunjung biasanya tidak hanya melakukan satu kali foto pada satu spot foto, tetapi beberapa kali. Mereka mencoba berfoto dengan beberapa pose tubuh untuk mendapatkan satu foto terbaik. Setelah mendapatkan foto terbaik mereka akan mengunggah foto tersebut di media sosial mereka seperti instagram. Jika foto bagus maka biasanya akan dijuluki instagrammable. Bahkan beberapa café kini menjadi tempat pemotretan model pakaian atau pernak-pernik fashion oleh selebriti online.

Dari 13 cafe yang menjadi tempat observasi, penelitian ini membagi cafe tersebut menjadi lima tipe kesamaan desain dan tema yang diusung sebagai tempat foto. *Pertama*, cafe yang menggunakan tema vintage dan kaca seperti Kaktus Cafe, Ekologi Cafe, Epic Cafe, Starbucks, Sinergi Coworking Space dan Eat Boss. Tema vintage ini dapat dilihat dari model bangunan café yang semi modern minimalis dan dilengkapi furniture modern berbahan utama kayu. *Kedua*, café-café yang menggunakan tema tradisional klasik seperti Filosofi Kopi dan Kopi Kampung Ambarukmo. Tema tradisional classik yang diusung ditandai dengan penggunaan furniture Jawa kuno baik dari

hiasan bangunan dan meja kursi jaman dulu. *Ketiga*, café yang mengusung tema klasik seperti CaféBrick, The Bean Garden dan Secret Garden Café. Tema klasik ini berbeda dengan tema kedua. Tema klasik ini cenderung menggunakan bangunan modern dan interior antik gabungan dari berbagai daerah. Terakhir, café dengan tema *culture* yakni The Praja Coffee Resto dan Chingu Korea Fun Café. Penggunaan tema budaya ini masing-masing café mengusung dua unsur budaya yang berbeda. The Praja Coffee Resto by Raminten menonjolkan budaya Jawa khususnya Yogyakarta, sedangkan Chingu Korean Fun Café sebagaimana namanya menonjolkan budaya dan ikon Korea. Ciri khas masing-masing tema café tersebut akan sedikit diulas di paragraf selanjutnya.

Café yang cukup sering digunakan untuk pemotretan ialah Kaktus Café. Kaktus café dapat dikatakan memiliki desain unik. Café dipenuhi dengan nuansa retro, minimalis dengan perlengkapan furniture kayu warna coklat. Kaktus Cafe ini menggunakan dinding yang sebagian besar berbahan kaca. Dengan kaca ini pengunjung di dalam cafe dapat melihat suasana di luar. Ikon utama café ini adalah tanaman-tanaman kaktus yang menjadi aksen hiasan baik di meja maupun sudut ruang dan tepi dinding. Tanaman kaktus yang ditampilkan mulai dari ukuran mini dan kaktus ukuran agak besar dengan jenis yang berbeda. Karena ikonik dan unik, tanaman kaktus menjadi background favorit para pengunjung cafe ini. Para pengunjung yang tertarik dengan tampilan kaktus akan mengambil foto beberapa dan menjadikannya feeds atau story di instagram.

Cafe yang hampir sama temanya dengan Kaktus Cafe yaitu Ekologi Cafe. Ekologi Cafe mengambil tema sebagaimana namanya *ekologi*, terdapat *space outdoor* yang dikelilingi berbagai macam tumbuhan di bagian belakang cafe. Sedangkan di bagian dalam cafe, pengunjung dapat merasakan suasana modern yang menyatu dengan alam. Di meja-meja café pengunjung dapat melihat tanaman hias mini yang memberikan nuansa alam. Cafe ini juga menggunakan kaca sebagai dinding bagian depan. Dari luar pengunjung dapat melihat bagian dalam cafe begitu juga sebaliknya. Cafe ini tidak menyediakan secara khusus spot foto, namun pengunjung biasanya mengambil foto di

taman bagian belakang. Meskipun hampir sama konsepnya dengan Kaktus Café, kedua café ini memiliki perbedaan pada jenis tanaman yang ditampilkan sebagai penyejuk suasana. Ekologi café lebih menghadirkan banyak jenis tanaman rumput hias dengan berbagai ukuran.

Masih dengan tema yang sama, lokasi Epic Coffee menyatu dengan Epilog Furniture. Satu tempat yang berisi dua kegiatan yakni coffee house dan koleksi furniture. Epic café ini memiliki tema modern minimalis. Pengunjung dapat melihat dua area yang telah di sediakan yakni indoor dan outdoor. Bagian indoor berada di dalam satu ruang bangunan yang cukup luas. Di bagian ini pengunjung dapat melihat-lihat furniture koleksi Epilog seperti kursi, coffee table, door sideboard, meja kerja dan lain-lain. Salah satu spot foto yang sering digunakan pengunjung untuk berfoto ialah papan besar berbentuk lingkaran berwarna hitam putih, menggambarkan proses pengolahan kopi hingga disajikan dalam secangkir kopi di Epic Café. 'Desain unik bangunan Epic Coffee tersebut menjadikan café ini berkelas', Rengga Silvya Putri, PBS 2E. Sedangkan di bagian outdoor, pengunjung disuguhi taman hijau dengan suasana sejuk dan tenang. Biasanya pengunjung akan lebih memilih berfoto di taman ini bila ada acara tertentu seperti ulang tahun dan arisan. Ada beberapa spot foto seperti tempat duduk di tengah teman, rumah roaster coffee dan taman.

Berbeda dengan dua cafe sebelumnya, Secret Garden Café lebih menawarkan suasana outdoor saat sore hari. Lokasi outdoor dilengkapi dengan lampu kerlap-kerlip, furniture antik berwarna serba putih yang berada di atas rumput hijau, disampingnya terdapat kolam ikan dan kehadiran air mancur yang berada di depan taman memberikan kesan berbeda dari yang lain. Menurut salah satu pengunjung yang berstatus mahasiswa, "Spot foto yang tersedia menambah daya tarik tersendiri bagi pengunjung" (Niken Dwi Agustina, PBS 2G). Pintu masuk ke café ini melalui sebuah jembatan melengkung. Setelah masuk pengunjung akan dapat melihat bangunan lama yang masih berdiri kokoh dilengkapi perkakas campuran, ada yang kuno dan ada yang modern. Foto-foto yang diambil dari café ini terlihat instagenic,

instagrammable dan biasanya juga dimasukkan pengunjung ke daftar feed instagram mereka. Pengunjung satu persatu foto secara bergantian. Ada juga yang meminta tolong pelayan café untuk mengambil gambar di depan air mancur yang berada di tengah lokasi outdoor.

Cafe yang mengadopsi tema retro classic London yaitu CafeBrick. Tema cafe dapat dilihat dari tembok cafe yang menonjolkan unsur batu bata warna merah. Dari tampak depan, pengunjung dapat melihat gaya London dengan adanya kotak telepon warna merah seperti yang ada di luar negeri dan tiang lampu di kota London. Jika pengunjung masuk ke dalam cafe, pengunjung akan disuguhi dengan barang-barang antik yang diletakkan di beberapa sudut cafe seperti telepon, radio jaman dulu dengan berbagai tipe, vespa, serta buku-buku lama berbahasa Inggris dan Belanda. Sdi café ini pengunjung akan dimanjakan dengan suasanya yang ada. CafeBrick secara khusus menyediakan spot untuk pengambilan foto. Spot ini berada di samping cafe. Pengunjung dapat mengambil gambar dengan background rumah warna warni seperti yang ada di luar negeri. Ada juga spot foto bertema Harry Potter yakni quotes dan peron ¾ yang digunakan Harry Potter menuju Hoghwarts. Banyak pengunjung yang mengambil foto di café ini dan tidak lupa mereka membawa kamera professional.

The Praja Coffee Resto by Raminten memiliki tema tradisional namun dengan desain bangunan modern. Hal ini dapat dilihat dari pilihan furniture yang ada di dalam café. Bagian lesehan (duduk di lantai) menggunakan alas seperti bantal duduk yang cukup empuk bila digunakan untuk meluruskan kaki pengunjung. Bagi pengunjung yang ingin duduk di atas kursi, café ini menyediakan tempat duduk yang cukup luas seperti sofa dan kursi panjang. Untuk tema tradisional, The Praja menghadirkan lukisan-lukisan ikon khas daerah Yogyakarta antara lain lukisan wanita berkebaya yang sedang mengendarai sepeda onthel, patung orang menggunakan pakaian beskap Yogya yang sedang memanah dan ada juga yang sedang duduk bersila, lukisan tempat wisata khas Yogya Taman Sari dan lain-lain. Untuk pilihan menu, The Praja Coffee Resto tidak hanya menyedia-

kan makanan tradisional seperti soto tetapi juga Western food, Asian food, kopi serta menyediakan *coworking space*. Apabila melihat fasilitas yang ada, The Praja Coffee Resto ini ditujukan untuk pengunjung rombongan seperti keluarga dan rekan bisnis.

Berbeda dengan The Praja Coffee Resto, Chingu Café yang mengusung budaya Korea hadir di dua kota besar Indonesia yaitu Yogyakarta dan Bandung, namun observasi penelitian ini hanya melihat Chingu Café yang ada di Yogyakarta. Chingu Café Yogya tidak hanya menawarkan makanan khas Korea tetapi juga tempat foto ala Korea. Spot-spot foto ala Korea berada di bagian belakang Chingu Café. Saat datang, pengunjung menunggu antrian di depan café untuk mendapat tempat duduk. Selama menunggu pengunjung juga disediakan beberapa kursi dan dapat mengambil foto di depan mini halte yang bergambar artis Korea Lee Min Ho. *Saat masuk di sana aku semakin terpesona dengan interior café, sungguh mirip dengan nuansa Korea yang saya tonton lewat drama Korea*, Winda Sari Yanti, PBS-2D. Ketika memasuki café pengunjung disuguhi dengan nuansa korea mulai dari bangunan café hingga ditambah dengan pohon sakura yang cukup besar. Di bagian belakang café terdapat beberapa spot foto seperti etalase toko ala Korea dengan tulisan huruf Korea dan rumah Korea. Chingu café juga menyewakan pakaian ala Korea yang disebut Hanbook. Pengunjung dapat mengenakan pakaian Hanbook dengan membayar uang sejumlah 35 ribu rupiah.

Kehadiran café sebagai bagian penting hasil pengambilan foto menjadi tren baru yang belum ada di generasi sebelum kaum muda Muslim sekarang. Foto-foto hasil dari pengambilan gambar di café seakan menunjukkan bahwa makanan bukanlah satu-satunya hal penting yang menjadi tujuan pengunjung café. Mengambil foto a diri di dalam ruang-ruang café menjadi kegiatan yang tidak bisa dilewatkan, meskipun hanya sekedar memposting posisi saat berada di café. Café sebagai ruang publik baru membuka ruang pembentuk identitas baru, *selebriti online*, budaya baru, yang semakin didukung oleh perkembangan teknologi.

Generasi kaum muda Muslim sekarang tidak menolak modernitas. Seiring berkembangnya zaman, kaum muda Muslim juga tum-

buh menjadi bagian dari masyarakat kelas menengah. Hal ini dapat dilihat dari kemampuan mereka untuk masuk di ruang-ruang café, yang sebelumnya hanya identik pada kaum kelas menengah ke atas. Jika dilihat lebih lanjut, fenomena ini pada satu sisi menunjukkan perkembangan ekonomi yang membaik. Namun di sisi lain, secara tidak langsung fenomena ini dapat dilihat sebagai usaha sebagian masyarakat untuk meningkatkan status sosial di dunia maya atau dapat dikatakan 'mereka juga sama seperti orang lain', yang artinya bisa makan makanan Barat dengan berada di tempat café-café baru seperti yang telah dijelaskan di atas.

Kaum muda yang mengunggah foto mereka di media sosial berusaha menunjukkan secara sekilas tentang kehidupan mereka di publik maya. Fenomena ini tidak lepas dari perkembangan teknologi yang mengakibatkan individu lebih memilih membagikan cerita keseharian mereka via *story* media sosial dari pada bercerita secara tatap muka dengan teman. Kepuasan kaum muda setelah mengggunggah *story* foto semakin menunjukkan bahwa mereka ingin menunjukkan identitas mereka sebagai kaum muda Muslim kekinian,tidak menolak modernitas dan memiliki identitas online.

Kaum Muda dan Working Space

Dari ke 13 café yang menjadi objek penelitian terdapat enam café yang menyediakan tempat khusus bagi pengunjung yang ingin fokus bekerja atau mengerjakan tugas. Tempat tersebut biasanya disebut dengan Working Space, tempat yang telah disediakan sedemikian rupa berisi kursi dan meja dengan proporsi duduk pas untuk kerja, koneksi internet nirkabel serta yang paling penting adalah ketersediaan stop kontak listrik karena biasanya akan digunakan pengunjung untuk mengisi daya laptop atau ponsel mereka. Lima café yang menyediakan Working Space antara lain Kaktus Café, Ekologi Café, Sinergi Coworking and Space, The Bean Garden, CafeBrick, dan The Praja Coffee Resto.

Enam café yang telah disebutkan di atas masing-masing memiliki penempatan posisi working space yang berbeda. Hal ini tentu penting dilakukan karena untuk memisahkan keperluan pengunjung café.

Pengunjung yang ingin kerja dan mengerjakan tugas biasanya akan memilih tempat yang terpisah dari pengunjung café yang ramai. Di dalam ruang working space ketenangan dapat terkondisikan dengan cukup baik sehingga pengunjung dapat menjalankan aktivitasnya secara maksimal dan produktif. Kaktus Café dan Ekologi Café menyediakan secara khusus working space di lantai dua, sedangkan lantai satu digunakan bagi pengunjung secara umum. Café Sinergi Coworking Space sesuai dengan namanya menyediakan tiga ruang yang berbeda. Ruang tersebut antara lain *Non-Smoking space, Outdoor Space* dan *Discussion Space*. Discussion Space biasanya digunakan oleh sekelompok pengunjung café untuk keperluan *meeting* atau diskusi tertutup.

CaféBrick menyediakan working space yang diberi nama *Bee Hive Coffee and Working Space* yang terpisah dari tempat yang digunakan untuk pengunjung umum. *Bee Hive Coffee and Working Space* berupa bangunan yang terdiri dari dua lantai. Di lantai dua terdapat tempat khusus untuk meeting dan smoking room. Pemisahan ini dilakukan agar pengunjung tidak terganggu oleh pengunjung lain. *Bee Hive Coffee and Working Space* menerapkan peraturan menjaga ketenangan. Pengunjung boleh berbincang pelan asal tidak mengganggu pengunjung lain yang sedang fokus. Bahkan terdapat stiker 'Noise – 0 – Meter' yang diberi keterangan *please control your voice*.

The Bean Garden Café hampir sama seperti CafeBrick. Ia menyediakan working space yang terpisah dari tempat pengunjung secara umum. Working space di sini berbentuk ruang persegi dengan dinding kaca dan terdapat aturan khusus 'No Smoking'. Tempatnya cukup menarik karena satu ruang dengan meja barista yang sedang menyiapkan kopi. Pengunjung umum, yang tidak memiliki tujuan 'bekerja' biasanya akan menuju tempat makan café seperti biasa. Ruang pengunjung umum ini sangat luas dan terdiri dari dua lantai. Lantai dua terletak hanya di bagian pinggir bangunan café, tidak menutup seluruh bangunan. Oleh karena itu pengunjung café dapat melihat suasana di lantai satu. Sebagaimana café yang lain, ruang untuk pengunjung umum lebih ramai karena para pengunjung dapat leluasa *ngobrol asyik* dengan rekan sebangku mereka.

Berbeda dengan café-café yang lain, The Praja Coffee Resto memiliki working space yang tidak dipisah secara khusus. Working space dengan tempat pengunjung umum hanya dipisahkan oleh partisi kotak persegi panjang yang berisi pot beserta tanaman. Tempat di sebelah working space ini cocok untuk bersantai dan rileks karena kursinya berupa sofa empuk dan nyaman, sedangkan meja kursi untuk working space berbahan utama kayu sebagaimana kursi di ruang kerja. Working space di The Praja Coffee Resto ini kurang cocok untuk pengunjung yang ingin fokus berkerja tetapi cocok untuk pertemuan biasa dengan rekan kerja.

Alasan mengapa tempat working space di atas perlu sedikit dideskripsikan dalam tulisan ini karena ketersediaan tempat menjadi salah satu hal penting yang menjadi pilihan pengunjung café. Working space menjadi pilihan para pengunjung karena tempat yang nyaman, good-looking, dan sesuai dengan kebutuhan. Nyaman di sini berhubungan erat sekali dengan tata ruang tidak terkecuali meja dan kursi café. Selain kenyamanan, good-looking juga penting karena dapat mempengaruhi konsentrasi pengunjung saat bekerja terutama sebagai jalan untuk memperoleh inspirasi. Terakhir dan yang paling penting adalah saat café menyediakan fasilitas yang dibutuhkan pengunjung saat bekerja seperti wifi, music, AC dan colokan listrik. Menurut salah satu mahasiswa, café hadir sebagai salah satu pilihan alternatif tempat untuk mengakomodasi keperluan (Ayu Dwi Mawarti-PBS G). Sebagai usaha untuk mengakomodasi keperluan, beberapa café menawarkan space yang masing-masing memiliki kegunaan khusus.

Ketersediaan koneksi internet nirkabel bagi mahasiswa dan pekerja online bagaikan angin segar yang mendukung aktivitas mereka. Pengunjung dapat menikmati kapan pun waktu produktif mereka dengan berkunjung ke cafe. Café seakan menjadi rumah kedua bagi pekerja dan pelajar dari berbagai latar belakang dengan menyediakan fasilitas wifi dan suasana yang mereka inginkan. Bahkan pengunjung kadang telah mempersiapkan perlengkapan mereka sendiri mulai dari laptop, charger, handphone, dan kadang juga earphone.

Tidak sedikit kaum muda sekarang ini pergi ke café hanya sekedar untuk menikmati wifi (jaringan koneksi internet nirkabel) secara cuma-cuma dan *nongkrong*. Mereka dapat menikmati berselancar di dunia online melalui smartphone atau laptop yang mereka bawa sambil sesekali menyedu secangkir kopi yang mereka pesan. Dengan hanya membayar kopi seharga 25-40 ribu rupiah mereka dapat menikmati jaringan internet berjam-jam. Hal ini tentu mendukung aktivitas pengunjung seperti mahasiswa dan pekerja bisnis online maupun offline.

Bagi sebagian besar kaum muda terutama mahasiswa ketersediaan wifi adalah satu poin yang menjadi prioritas saat berkunjung ke suatu tempat. Hampir seluruh aktivitas mahasiswa memerlukan wifi. Mereka akan mengunjungi berbagai situs referensi kuliah yang mereka butuhkan. Apalagi sekarang ini terdapat banyak referensi buku dan jurnal online yang dapat diunduh secara gratis. Menurut observasi penelitian, pengunjung working space biasanya mulai memadati café sejak jam buka café. Working Space yang ada di café-café sekitar Jogja biasayanya juga didukung dengan jam buka café yang hampir selama 24 jam.

Perlu diketahui bahwa yang dimaksud 'pengunjung yang bekerja' di sini adalah pengunjung yang bekerja hanya menggunakan laptop atau smartphone bukan pekerja yang membawa banyak perlengkapan. Mereka biasanya adalah penulis, pekerja onlineshop, pebisnis online dan sejenisnya sehingga tidak memerlukan tempat khusus untuk bekerja. Mereka dapat bekerja di mana saja asalkan tempat sesuai sehingga dapat menikmati proses saat menulis atau bekerja. Tidak hanya itu, dalam beberapa kasus, pengunjung akan mendapat waktu produktif dan konsentrasi mereka apabila mereka mendapatkan kenyamanan dan hal yang mereka butuhkan.

Sebagaimana yang telah diuraikan di atas, penting untuk diketahui bahwa kaum muda Indonesia telah mengadopsi gaya hidup barat yang sebelumnya belum banyak berkembang. Kalaupun ada di Indonesia maka hanya dapat dijumpai di kota-kota besar seperti Jakarta, Bandung, Surabaya dan Yogyakarta. Dalam penelitian ini, hampir di setiap sudut kota Yogyakarta terdapat café yang

menawarkan working space dan cukup diminati oleh kaum muda dari berbagai daerah. Mereka berada di Yogyakarta karena sedang menempuh bangku kuliah dan atau bekerja. Kehadiran café sebagai tempat makan dan tempat nongkrong kini telah meluas. Café kini hadir sebagai tempat yang mengakomodasi berbagai keperluan seperti tempat bekerja, belajar dan mengerjakan tugas.

Westernisasi vs Asianisasi

Penelitian ini dilakukan di dua jenis cafe, kedai kopi yang cenderung bergaya Western dan tempat makan atau resto yang mengadopsi budaya Asia. Perbedaan antara keduanya terletak pada menu makanan yang disediakan. Kedai kopi sesuai dengan namanya hanya menyediakan menu-menu andalan berbagai macam olahan minuman kopi dan hanya beberapa menu makan berat serta snack. Sedangkan tempat makan atau café menawarkan dan menyediakan lebih banyak pilihan menu makanan dan minuman, tidak hanya kopi saja.

Café dan resto di Indonesia tidak datang begitu saja. Jika ditilik pada literatur yang ada, pada akhir abad 20 makanan Barat mulai memasuki wilayah Indonesia seperti Mc Donalds. Mc Donalds menawarkan menu utama roti berisi daging seperti yang sering dimakan oleh orang di Barat. Sebagaimana budaya orang Indonesia, sesuatu yang berasal dari luar akan mengalami dialog dengan budaya setempat Indonesia.

Dalam tulisannya, Lukens-Bull (2008) menjelaskan bahwa kehadiran tempat makan dari Barat seperti Mc Donalds tidak cuma-cuma membawa nilai dari luar yang kemudian di bawa ke Indonesia, tetapi ia juga berusaha menyesuaikan diri dengan mengusung nilai kemerdekaan RI. Arus setelah McD, banyak produk Barat yang mulai masuk ke Indonesia sehingga banyak dijumpai sekarang ini seperti Starbucks, Pizza Hut, dan lain-lain. Satu dekade berikutnya menyusul restoran-restoran bergaya ala Asia datang ke Indonesia seperti Jepang dan Korea. Menu dari kedua negara tersebut diketahui memakai beraneka bahan makanan yang tidak biasa digunakan di Indonesia sebagai negara yang memiliki penduduk yang sebagian besar Muslim. Hal tersebut memunculkan desakan masyarakat terhadap café resto

untuk menerbitkan sertifikat label halal. Dari sini banyak café resto Barat dan Asia berbondong-bondong menerbitkan sertifikat halal dalam rangka memperluas segmen konsumen yakni masyarakat Muslim di Indonesia.

Sudut pandang konsumen Muslim mengenai café resto halal menjadi hal menarik untuk dilihat. Konsumen Muslim biasanya akan melihat label halal ini pada café resto yang mengusung budaya luar seperti Jepang, Korea, dan Barat. Mereka akan melihat bahan-bahan yang digunakan pada menu-menu makanannya. Mereka akan berpikir dua kali dengan mempertimbangkan masalah halal ini. Berbeda dengan ketika mereka mengunjungi café resto yang memang asli Indonesia, mereka tidak akan berpikir dua kali untuk mengunjunginya.

Pentingnya isu halal ini membuat restoran luar yang telah menerbitkan label halal mengganti beberapa bahan dari menunya. Makanan dari Jepang dan Korea yang menggunakan daging babi ketika masuk ke Indonesia akan diganti dengan daging sapi atau ayam seperti halnya menu Chingu Korean Cafe. Begitu juga makanan dari Barat yang menggunakan alkohol, ketika masuk di Indonesia akan diganti dengan bahan lain bukan alkohol. Meskipun demikian tidak semua café resto ala luar yang ada di Indonesia mengganti bahan-bahan tersebut.

Chingu Korean Fun Cafe diambil sebagai salah satu tempat dalam observasi penelitian ini karena mewakili kehadiran rasa Asia. Selain itu juga mengingat budaya Korea banyak digandrungi oleh kaum muda Indonesia terutama perempuan. Awal mula budaya Asia ini merebak disebabkan oleh masuknya serial drama televisi di Indonesia, yang kemudian bertambah luas ketertarikan pada budaya lain termasuk musik Asia Korea Pop atau sering disebut dengan K-Pop. Sejak masa itu lah rasa ketertarikan kaum muda Indonesia terhadap budaya Asia semakin bertambah dan meningkat hingga sekarang. Hal ini dapat ditunjukkan oleh adanya peningkatan minat kaum muda Indonesia mengunjungi café resto Korea dan Jepang. Mereka ingin mengenal lebih dekat budaya keduanya melalui menu makanannya. Mereka tidak segan mengantri untuk dapat merasakan masakan khas Negeri K-Pop.

Seperti yang telah disampaikan pada sub bab sebelumnya bahwa pengunjung mendatangi suatu café atau resto dengan pertimbangan utama kenyamanan tempat yang disediakan. Namun perlu diketahui juga bahwa alasan konsisten untuk berkunjung ke café adalah karena menu makanan yang ditawarkan. Pengunjung café dan penikmat makanan sering memilih menu baru dalam rangka mengeksplor rasa makanan. Dengan alasan tersebut masyarakat mencari makanan unik, baru, kekinian dan *ngehits* yang belum banyak dijual di tempat lain.

Salah satu café resto, Korea Fun Café menawarkan menu khas Negara Korea seperti *Rabokki, Jjajangmyeon, Ramyeon, Tteokochi* dan masih banyak lagi. Jjangmyeon menu masakan Korea yang berisi mi saus pasta kacang kedelai hitam zucchini dan daging merah, di atasnya diberi irisan mentimun serta lobak. Tentu menu tersebut membuat penasaran dan menarik para penggemar budaya Korea yang didominasi oleh anak muda. Jika ditanya, kaum muda perempuan Indonesia ingin sekali merasakan makanan seperti yang mereka lihat di drama Korea. Mereka merasa kurang jika menjadi penggemar K-Pop tetapi tidak ikut menikmati rasa makanan khas negeri Korea. Dari hasil observasi, pengunjung yang pertama kali merasakan menu makanan khas Korea menyatakan bahwa Ia merasakan rasa '*yang tidak biasa'*, rasa yang '*agak gimana gitu'*. Dari pendapat tersebut dapat dilihat bahwa kaum muda Indonesia tidak terbiasa atau belum terbiasa dengan rasa khas Korea. Belum lagi dengan beberapa makanan yang menggunakan cara makan tertentu seperti menggunakan sumpit, membakar makanan sendiri, dan sebagainya.

Dalam sub bab ini, peneliti merasa perlu mengetahui bagaimana rasa luar Indonesia diterima oleh masyarakat Indonesia. Oleh karena itu dalam observasi, peneliti juga menanyakan kesan pengunjung terhadap menu makanan yang dipesannya. Salah satu pengunjung di Chingu Korean Fun Café memesan Popcorn Chicken Wings on Fire dan Black Noodle. Setelah dimintai keterangan, mereka menyatakan kesannya sebagai berikut ini:

> *Kami mencicipi makanan satu sama lain. Menurut saya masakan Korea itu agak aneh karena bahan-bahan yang digunakan tidak saya ketahui, itu apa saja, semua makanan itu rasanya asing di lidah saya. Tidak*

terlalu enak, tetapi kalau dibilang tidak enak bukan juga. Sebenarnya makanan Korea hampir sama dengan makanan Indonesia, hanya saja penyajiannya berbeda dan lebih enak masakan Indonesia, Ujar Reza Andriani Qusnul Qatimah, Mahasiswa PBS 2B.

Bagi pengunjung yang pertama kali merasakan masakan ala Korea, Mereka akan mendapatkan kesan berbeda. Menurut mereka masakan Korea aneh, asing, hingga mereka tetap mengunggulkan rasa masakan khas Indonesia.

Beda lagi dengan rasa Asia, salah satu café yang menyediakan tema Western menawarkan menu-menu yang biasa dijumpai di Eropa dan Amerika. Dalam penelitian ini, café yang menawarkan menu Western seperti CafeBrick, Epic Café, Ekologi Café, EatBoss, Sinergi Café, dan Starbucks namun tidak semua menyediakan menu lengkap mulai dari *main course, soup, dessert, snack* dan *baverages*. Beberapa cafe hanya menyediakan main course dan snack seperti di Kaktus Cafe. Sedangkan di Cafe Brick menyediakan menu lengkap yang meliputi semua mulai dari main course hingga baverages.

Di café-café bertema Western, Epic Coffee misalnya, menyediakan menu makanan dan minuman bertema Western dan Itali seperti Succulent Shrimp, Grilled Rosemary Chicken, Chicken Schnizel, Nachos, Churos, Apple Tart dan masih banyak lainnya. Bahkan beberapa menu juga menggunakan bahan-bahan impor. Di Epic Café pengunjung tidak akan menemukan menu nasi. *Crispy Chicken Floss Eggplant* adalah salah satu menu yang dapat dipesan di Epic Cafe, menu makanan yang terbuat dari terong goreng dan dicampur dengan abon ayam. Untuk mencobanya pengunjung membayar 35 ribu rupiah. Menurut salah satu mahasiswa, makanan tersebut cukup enak dan teksturnya lembut namun harganya termasuk mahal. Oleh karena itu ia lebih memilih untuk membeli makanan di warung pinggir jalan yang harganya lebih terjangkau bagi mahasiswa.

Lain halnya dengan CafeBrick, di sana salah satu pengunjung di memesan *Greentea Brick Blanded, Chicken wing, Onion ring, French Fries. Greentea Brick Blanded* merupakan minuman olahan berbahan dasar greentea, yang disajikan di dalam gelas tinggi dan ditambahi

dengan krim, dipercantik dengan daum mint serta buah leci. '*Cara penyajiannya sungguh hidup",* ujar Indri Pujiastuti, PBS 2E. Namun ia merasa sedikit kecewa dengan snack yang dipesannya. Ia memesan camilan yang berisi 4 *chicken wings*, disajikan di atas piring besar dan diberi saus. Menurutnya piring yang digunakan terlalu besar untuk makanan 4 chicken wings. Dari sini dapat diketahui bahwa café yang mengusung gaya Barat tidak hanya mengutamakan rasa makanan saja tetapi juga penyajian makanan dan hal ini juga meningkatkan harga jual makanan. Harga makanan di café jauh lebih mahal jika dibandingkan harga makanan yang ada di warung biasa.

Selain menu-menu makanan di atas, penelitian ini juga melihat café dengan menu andalan kopi. Hal ini dikarenakan kopi Indonesia telah mengalami internasionalisasi. Kopi beberapa tahun terakhir mengalami peningkatan ketertarikan hal ini dapat dibuktikan dengan menjamurnya usaha-usaha kecil yang membuka warung kopi untuk memasarkan biji kopi khas daerah-daerah Indonesia. Biji kopi diperoleh dari daerah asli Indonesia namun setelah berada di café kopi diolah menjadi minuman dengan cara khusus standar Internasional dan menggunakan alat tertentu. Beberapa café seperti Epic Café dan Ekologi Café bahkan memiliki tempat roasting biji kopi sendiri yang berada satu lingkungan dengan café sehingga pengunjung bisa melihat alat roasting. Kopi olahan yang telah berada di meja café dibandrol dengan harga mulai dari 25 ribu rupiah hingga 60 ribu rupiah tergantung jenis kopi dan cara pengolahannya.

Dari apa yang telah dinarasikan di atas, penting untuk memberi garis besar atas apa yang telah terjadi pada menu-menu makanan Western dan Asia ketika berada dan diadopsi di Indonesia. *Pertama*, mengenai rasa. Menu makanan baik Korea maupun Western dan Itali yang disajikan café telah mengalami modifikasi sedemikian rupa, disesuaikan dengan selera lidah orang Indonesia dan bahan baku yang ada. Hal ini juga tidak mengecilkan kemungkinan adanya dialog nilai budaya, antara Indonesia dengan Western dan Indonesia dengan negara Asia lain. Seorang mahasiswa, Suryanti (PBS 2G), menyatakan bahwa keberadaan Korean Café merupakan bentuk interaksi antara budaya Korea dan Indonesia. Meskipun café

menyajikan makanan khas Korea tetapi tetap saja rasa makanannya menyesuaikan Indonesia. Dari sini mengeksplorasi rasa makanan telah menjadi tujuan yang dianggap biasa, tetapi ketika rasa bertemu dengan budaya menjadi dialog tersendiri yang telah direkam oleh para pengunjung café.

Kedua, mengenai café halal. Label halal menjadi kunci untuk menunjukkan bahwa makanan Barat atau negara luar yang lain *Muslim Friendly*. Ini berarti segmen konsumen café juga semakin luas karena masyarakat Indonesia didominasi oleh Muslim. Dengan adanya label halal konsumen Muslim tidak lagi khawatir jika ingin mencoba *eksplore* rasa di tempat yang mereka inginkan. Hal ini menjadi angin segar bagi kaum muda Muslim pecinta menu-menu makanan Western atau Korea. Mereka yang ingin tetap kekinian namun tidak melanggar aturan agama.

Ketiga, harga makanan di café. Pengunjung café yang didominasi oleh kaum muda, khususnya mahasiswa, harga makanan dan minuman café menjadi pertimbangan tersendiri. Banyak mahasiswa yang mengira bahwa harga makanan di café Yogyakarta tidak terjangkau. Masyarakat yang dapat mengunjungi café ialah mereka orang elit dengan gaya hidup cukup mewah. Akan tetapi setelah mengalami sendiri dengan mengunjungi café, pandangan tersebut telah berubah. Menurut Sarah Siti Muvida, seorang mahasiswa PBS 2G, menyatakan bahwa para pengunjung bisa menikmati berbagai makanan dan minuman sekaligus menikmati suasana café yang nyaman tanpa takut kantong kering. Harga makanan dan minuman café di Yogyakarta masih dapat dijangkau oleh kantong pas-pasan mahasiswa jika hanya sesekali berkunjung. Lain dengan cerita dengan Sarah, Nisa Arifka Pradana (PBS 2C) mengungkapkan bahwa sebagai anak kost harga menu CafeBrick tidak bersahabat dengan kantongnya. Di sini harga makanan tentu bukan poin penting karena menyesuaikan kebutuhan setiap konsumen café resto.

Dari ketiga poin sebelumnya dapat ditarik kesimpulan bahwa kenikmatan atau *deliciousness* bukanlah suatu sifat kepuasan rasa yang sederhana dan tunggal tetapi kompleks. Ada hal tertentu yang menjadi pertimbangan ketika kaum muda Muslim melebarkan ruangnya di

café resto Western dan Asia. Pada akhirnya *deliciousness* café resto Western dan Asia akan berdialog dengan Indonesia sebagai *culture* dan Islam sebagai agama.

Kesimpulan

Kaum muda Muslim pada era post-Soeharto di Indonesia dihadapkan pada ruang-ruang yang tidak ditemui pada generasi sebelumnya. Kafe dan resto Asia merupakan dua contoh ruang di antara seabrek ruang-ruang baru yang muncul. Terlepas dari motif ekonomi yang melatarbelakangi kelahirannya, ruang-ruang tersebut telah membuka komunitas, struktur bahkan gaya hidup baru. Menariknya, hal tersebut tidak jarang berkelindan dengan cara beragama kaum milenial.

Sebagian dari kita tentu masih ingat istilah Muslim tanpa Masjid yang digaungkan oleh Kuntowijoyo. Istilah ini merujuk pada prediksi akan lahirnya generasi tanpa pesantren, tanpa pendidikan agama secara formal; generasi ini justru muncul dari rahim media yang menggelora dengan berbagai kedangkalan pengetahuan. Karena tidak lahir di masjid, mereka lebih memilih tempat-tempat baru yang nyaman sekaligus *adem* untuk menimba ilmu agama. Dipilihlah mal, dan sebagian dari mereka memilih resto kafe untuk mendiskusikan kajian-kajian agama (Islam).

Penelitian ini berkesimpulan bahwa kafe telah dijadikan ruang publik di kalangan kaum muda Muslim di Yogyakarta, khususnya dan di Surakarta. Ruang publik di sini diartikan sebagai sebuah tempat untuk berkumpul dan bersosialisasi, membicarakan hal-hal remeh sampai sesuatu yang berbau agama. Di sisi lain, ruang publik ini membentuk sebuah kenikmatan di mana kaum muda tersebut lebih memilih kafe daripada masjid. Hal ini salah satunya ada kaitannya dengan narsisme di media sosial. Melalui selfie, kaum muda tersebut justru dapat membangun citra identitas Muslim di media sosial.

Daftar Pustaka

Akyar, Aylin., Sociability in Starbucks Coffee Houses of Istanbul the Contemporary Public Space and Its Uses, *Master Thesis*, Hungary Budhapest, 2012.

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*. Standford: Standford University Press, 1990.

Cowan, Bryan., The Rise of the Coffeehouse Reconsidered, *The Historical Journal*, 47, 1 2004, pp. 21-46.

Deeb, Lara and Mona Harb, *Leisurely Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Graiouid, Said., A Place on the Terrace: Café Culture and the Public Sphere in Marocco, *Journal of North African Studies* (2007), 12:4, pp. 531-550.

Hattox, Ralph S., Coffee and Coffeehouses the Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East. Seattle dan London: University of Washington Press, 1988.

Herlyana, Elly. Fenomena Coffee Shop sebagai Gejala Gaya Hidup Baru Kaum Muda, *Thaqafiyyat*, Vol. 13, No. 1, Juni 2012, hlm. 187-204.

Heryanto, Ariel., *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*. Jakarta: KPG, 2015.

Houston, Christopher., The Brewing of Islamist Modernity: Tea Gardens and Public Space in Istanbul, *Theory Culture and Society* Vol. 18(6), 2001, pp. 77-97.

Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* Vol. 72, No. 3 (Summer, 1993), pp. 22-49.

Kirli, Chengiz., Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth-Century Ottoman Empire in Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (ed), *Public Islam and the Common Good*. Leiden and Boston: Brill, 2006, pp. 75-98.

Komecoglu, Ugur., The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse, *Javnost-the Public Journal of the European Institute for Communication and Culture*, 12:2, pp. 5-22.

Mesaric, Andreja., Islamic Cafes and Sharia Dating: Muslim Youth, Sociability and Partner Relationships in Bosnia-Herzegovina, *Nationalities Papers* (2017), 45: 4, pp. 581-597.

Tjora, Aksel dan Graham Scambler, *Café Society*, New York: Palgrave,

2013. Andreja Mesaric, Islamic Cafes and Sharia Dating: Muslim Youth, Spaces of Sociability and Partner Relationship in Bosnia-Herzegovina, *The Journal of Nationalism and Ethnicity* 45:4, 2017, pp. 581-597.

Literasi Islam Santun dan Toleran: Pendampingan terhadap Kelompok Muslim Milenial untuk Mencegah Arus Radikalisme-Ekstrim di Soloraya[1]

M. Zainal Anwar, Nur Kafid dan Khasan Ubaidillah

Pendahuluan

Literasi Islam Santun dan Toleran (LISaN) merupakan salah satu bentuk program pendampingan terhadap kelompok muslim milenial di wilayah Soloraya yang dilakukan secara kolaboratif antara Pusat Kajian dan Pengembangan Pesantren Nusantara (PKPPN) IAIN Surakarta, Wahid Foundation (WF) Jakarta dan Direktorat Kurikulum, Sarana, Kelembagaan dan Kesiswaan (KSKK) Madrasah Kementerian Agama Republik Indonesia. Kelompok Muslim milenial yang menjadi sasaran program ini adalah mereka yang berada pada level Sekolah Lanjutan Tingkat Atas (SLTA) hingga mahasiswa pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI).

Soloraya merupakan istilah yang telah familiar digunakan untuk menyebut daerah yang berada di wilayah eks-Karesidenan Surakarta, yang terdiri dari enam (6) Kabupaten dan satu (1) Kotamadya. Yaitu, Kabupaten Boyolali, Kabupaten Klaten, Kabupaten Sukoharjo, Kabupaten Wonogiri, Kabupaten Karanganyar, Kabupaten Sragen dan Kotamadya Surakarta. Jika dirunut sejarah, Soloraya merupakan wilayah yang sarat dengan berbagai konflik bernuansa keke-

1 Tulisan ini pertama kali terbit pada Engagement : Jurnal Pengabdian kepada Masyarakat Vol. 5 No.1 (2021) : Mei 2021dengan judul "Literasi Islam Santun dan Toleran: Pendampingan terhadap Kelompok Muslim Milenial untuk Mencegah Arus Radikalisme-Ekstrim di Soloraya." Untuk mengutip silahkan kunjungi Anwar, M. Z., Kafid, N., & Ubaidillah, K. (2021). Literasi Islam Santun dan Toleran: Pendampingan terhadap Kelompok Muslim Milenial untuk Mencegah Arus Radikalisme-Ekstrim di Soloraya. Engagement: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat, 5(1), 233 - 249. atau diakses pada http://engagement.fkdp.or.id/index.php/engagement/article/view/319.

rasan, bahkan menjurus pada bentuk kerusuhan dan konflik antar kelompok masyarakat, baik yang bersumber dari gerakan radikal-ekstrim berbasis keagamaan (N.Kafid, 2016) maupun politik (M.Hari Mulyadi et al, 1999). Fenomena ini tampaknya tidak akan kunjung padam, bahkan seolah terus muncul dengan berbagai varian bentuk dan gerakan, seperti halnya terjadi di wilayah Jawa Barat (Nur Kafid, 2018). Kondisi ini sejalan dengan hasil pemetaan yang pernah dilakukan oleh Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), yang menempatkan Soloraya sebagai salah satu tempat yang menjadi basis gerakan kelompok radikal-ekstrim di Indonesia (BNPT, 2017).

Hasil pemetaan BNPT tersebut, seolah memberikan legitimasi pada hasil studi yang pernah dilakukan oleh Tadjoeddin (2002), yang menemukan bahwa Solo merupakan "kota bersumbu pendek", yakni kota di mana masyarakatnya mudah tersulut atau disulut oleh isu atau peristiwa hingga menjadi sebuah konflik berskala besar, baik itu bernuansa sosial, politik maupun agama. Sejalan dengan temuan hasil studinya Baidhawy, yang menyatakan bahwa Solo merupakan salah satu wilayah di Indonesia dengan rekam jejak panjang konflik sosial, politik, ekonomi hingga kerusuhan berbasis etnik (Zakiyuddin Baidhawy, 2010).

Solo, selain ditengarai sebagai "kota bersumbu pendek", yang penting untuk diberikan perhatian adalah adanya keterlibatan anak muda dalam gerakan kelompok radikal-ekstrim. Studi yang dilakukan Kafid, menunjukkan bahwa Solo adalah wilayah yang lekat dengan basis gerakan radikal-ekstrem berbasis kepemudaan yang terlihat dari gerakan Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS) yang telah mengalami pergeseran orientasi dari islamisme ke premanisme (Nur Kafid, 2016). Selain itu, hasil studi Maarif Institute juga menunjukkan bahwa lembaga pendidikan telah menjadi ruang terbuka bagi berbagai pihak, termasuk mereka yang memiliki paham radikal-ekstrem untuk memengaruhi cara pandang, sikap dan perilaku keberagamaan kelompok milenial, termasuk upaya mengajaknya untuk turut serta menyebarkan paham negara Islam (Ahmad Fuad Fanani, 2013) .

Kajian terbaru tentang cara pandang anak muda muslim milenial terhadap politik di Solo raya ini juga menarik diungkap. Kajian ini

menunjukkan adanya variasi pandangan anak muda muslim di Solo raya terhadap ideologi negara yakni Pancasila. Ada anak muda yang memahami bahwa Pancasila menjadikan Islam sebagai sumber inspirasi, tetapi ada pula yang berpendapat bahwa Pancasila tidak wajib diikuti karena ideologi yang dibuat oleh manusia (Zainal Anwar, Yuyun Sunesti, Islah Gusmian, 2021:107-127.

Peristiwa bernuansa radikal-ekstrim dalam beberapa tahun terakhir ini, dengan target sasaran utamanya kelompok milenial, terutama yang berbentuk ujaran kebencian memang masif terjadi. Dari sinilah banyak pihak memiliki kekhawatiran akan munculnya generalisasi anggapan, bahwa masyarakat di wilayah Soloraya ini memang demikian adanya.[2] Pasalnya, suara ini tidak hanya digaungkan di dunia nyata, seperti melalui berbagai aksi demonstrasi maupun penyebaran pamflet di tempat ibadah atau tempat umum lainnya, tetapi juga terjadi di ranah media sosial. Padahal keberadaan media sosial hari ini, selain menjadi ruang publik baru juga menjadi sarana ampuh dalam menggait kalangan milenial. Sebab mereka ini merupakan bagian dari kelompok masyarakat yang lebih akrab dengan perkembangan teknologi informasi dan komunikasi.

Masifnya ujaran kebencian di wilayah Soloraya, seolah selalu muncul dan hampir jarang tenggelam. Selain minimnya gerakan tandingan (*counter* gerakan), para pelaku ujaran kebencian itu adalah kaum muda yang didukung oleh kaum tua yang konservatif. Keterlibatan kaum milenial ini tentu harus mendapat perhatian serius. Mengingat, mereka itu adalah wajah masa depan bangsa. Kebiasaan mereka untuk aktif dalam gerakan ujaran kebencian tentu membu-

2 Dalam catatan penulis, ada beberapa peristiwa mutakhir yang mendorong munculnya gerakan radikal ekstrem misalnya penolakan bedah buku karya Haidar Bagir di IAIN Surakarta hingga kasus meninggalnya seorang muslim yang dilakukan oleh seorang non muslim. Peristiwa-peristiwa tersebut sempat memicu gerakan intoleransi dan rasisme tetapi cepat diatasi dan diredam oleh pihak keamanan. Salah satunya adalah pernyataan Sekjen DSKS berikut,"Kita sama sekali tidak ada niat menyerbu IAIN. Ini sebagai pembersihan IAIN dari tokoh syiah Indonesia. Tidak pantas dia diberi panggung oleh IAIN. Bukunya pun tidak ilmiah, sehingga tidak layak didiskusikan," kata Sekjen DSKS, Tengku Azhar. Lihat Bayu Ardi Isnanto, "IAIN Surakarta Heran ada Massa Tolak Bedah Buku di Kampusnya," *detik.com*, last modified 2017, accessed on December 7, 2017, https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-3496385/iain-surakarta-heran-ada-massa-tolak-bedah-buku-di-kampusnya?_ga=2.171354336.178245247.1494310882-682453309.1494225535/.

at banyak pihak prihatin. Keprihatinan ini tentu harus diwujudkan dalam bentuk ikut bersuara dan berperan aktif dalam menyuarakan wajah Islam yang santun dan penuh keramahan untuk lebih tampak di permukaan.

Berpijak pada kondisi itulah, program LISAN menemukan urgensinya. Dengan memfokuskan kegiatan pendampingan kepada kelompok muslim milenial, kelompok yang secara usia tergolong labil dan mudah terombang ambing oleh berbagai ideologi dan berbagai paham keagamaan. Karena fase kehidupan mereka ini masih berada pada proses pencarian identitas dan jati diri, maka potensi untuk terpapar ideologi dan paham radikal-ekstrim pun menjadi sangat rentan.

Untuk itulah, perlu inisiasi pendampingan dalam kerangka memberikan ruang bagi mereka untuk mengeskpresikan kreatifitas-nya secara santun dan toleran. Termasuk dalam mengekspresikan keberagamaannya. Jika kaum muda ini diberikan kesempatan dan pendampingan secara benar (Zainul Ahwan, Mochamad Hasyim dan Heri Sunarno, 2019:173-192) , maka segala potensi dimiliki selain akan mampu meningkatkan kualitas hidup mereka sendiri, juga mampu menjadikan masyarakat sekitarnya menjadi lebih baik. Untuk mencapai hasil tersebut tentu dibutuhkan tahapan dan proses pendampingan yang didasarkan pada hasil *mapping* persoalan yang dihadapi, potensi pengembangan, hingga pada tataran implementasi praktisnya (Khuliyah Candraning dan Diyanah et.al, 2019:245-261).

Metode

Literasi Islam Santun dan Toleran didesain sebagai program pendampingan terhadap kelompok Muslim milenial, dalam kerangka menggali potensi dan kreatifitas mereka. Dengan hasil akhir agar mereka mampu berperan aktif secara santun dan toleran dalam mengekspresikan potensi dan kreatifitas yang dimiliki.

Untuk itulah pendampingan dilakukan dengan beberapa tahapan. Mulai dari seleksi portofolio peserta, analisis wacana keislaman dengan penelusuran sumber-sumber keislaman otoritatif seperti *kitab kuning*, *sharing* pengalaman dengan model *peer story telling,* pe-

metaan potensi, pelatihan dan aksi bersama. Dalam rangka mencapai hasil maksimal, program ini dijalankan oleh PKPPN IAIN Surakarta dengan berkolaborasi bersama pihak lain, dengan model kemitraan. Mulai dari IAIN Surakarta, Direktorat KSKK Madrasah Kementerian Agama Republik Indonesia, Wahid Foundation sebagai lembaga *non government organization* (NGO), pesantren, hingga kelompok remaja Karang Taruna. Kegiatan ini dilakukan pada bulan Maret hingga Agustus 2018 di wilayah Soloraya.

Hasil dan Pembahasan

Berangkat dari fenomena di atas, PKPPN IAIN Surakarta mengembangkan program bertajuk Literasi Islam Santun dan Toleran (LISAN). Dalam pelaksanaan kampanye nilai-nilai kesantunan dan toleransi, program ini menggunakan rujukan nilai-nilai keislaman dari sumber-sumber otoritatif yang dibanyak digunakan di kalangan pesantren, yaitu *kitab kuning* yang bahasakan secara milenial dan dipublikasikan melalui media sosial dan media massa. Mengingat, sasaran utama program ini adalah generasi Muslim milenial. Sehingga kitab kuning, yang dianggap sebagai kitab klasik dapat menjadi hidup kelompok milenial dengan penyajian yang kekinian. Mengingat, generasi milenial ini selain menjadi sasaran utama kelompok radikal-ekstrem juga telah banyak peristiwa teror yang melibatkan kelompok milenial. Sehingga informasi tentang ajaran agama yang toleran dan santun sangat diperlukan bagi mereka. Apalagi di tengah dominasi tren mencari informasi maupun ajaran agama melalui mesin pencari *google,* dan di tengah derasnya arus informasi bernuansa ujaran kebencian dan teror tidak lagi mendominasi.

Sebagai langkah awal, program LISaN ini diawali dengan penyusunan buku saku. Buku saku menjadi semacam "senjata" bagi kelompok milenial untuk bergerak mengampanyekan Islam santun dan toleran. Di dalam buku saku ini berisi berbagai aspek tentang bagaimana menjadi Muslim yang taat, santun dan toleran kepada berbagai pihak yang berbeda. Buku saku berjudul "99 Mutiara Pesantren" ini berisi etika terhadap diri sendiri dan sesama manusia, etika berdakwah, menjaga lisan hingga soal cinta tanah air. Dengan memakai

rujukan Al-Quran, Hadits dan Kitab kuning yang ditulis para ulama terdahulu, buku ini menjadi pegangan kelompok muslim milenial dalam menggelorakan nilai-nilai kesantunan dalam Islam. Karena buku saku ini dikemas dengan gaya bahasa ringan dan mudah dicerna.

Ketika sudah menjadi draf, buku saku ini dijadikan sebagai bahan diskusi dengan mengundang berbagai pakar, mulai dari akademisi, pemimpin Ormas dan pimpinan pondok pesantren. Diskusi ini dilakukan untuk memperoleh masukan, komentar hingga kritik agar buku saku ini layak dibaca dan mudah dipahami, sekaligus menjadi panduan masyarakat umum mengenai nilai-nilai Islam yang ramah.

Setelah penyusunan buku saku, program LISaN secara resmi diperkenalkan ke publik oleh Prof. H. Abdurrahman Mas'ud, M.A., Ph.D., Kepala Balitbang Kemenag RI (kini Guru Besar UIN Walisongo Semarang), Prof. Dr. H. Mudofir, Rektor IAIN Surakarta dan K.H. Dian Nafi', Pengasuh Pondok Pesantren Al-Muayyad Surakarta serta tim LISaN dari PKPPN IAIN Surakarta.

Gambar (1): Suasana peluncuran program LISaN

Dalam sambutannya, Prof. Dr. Mudofir, Rektor IAIN Surakarta, mengatakan bahwa LISaN adalah program kerjasama yang didukung oleh Wahid Foundation di bawah program *Innovation Challenge Fund*: Tolak Ujaran Kebencian (ICF Toleran). Program ini bertujuan

mengkampanyekan nilai-nilai kesantunan dan toleransi dengan merujuk pada kitab-kitab klasik melalui kampanye di media sosial hingga media online. "Selain itu, kegiatan ini berikhtiar menyambungkan sumber klasik dengan generasi milenial saat ini yang salah satunya terepresentasi pada santri muda," katanya (M.Zainal Arifin, 2018) .

Paska peluncuran program LISaN dan penerbitan buku saku, langkah berikutnya adalah mencari anak muda yang mau ikut serta dalam program kampanye Islam santun dan toleran. Pencarian anak muda dilakukan melalui berbagai media, termasuk *talk show* di radio Gesma FM, menyebarkan *leaflet* melalui media sosial, hingga mendatangi beberapa sekolah dan madrasah untuk mensosialisasikan program LISAN.

Gambar (2): *Talkshow* di Radio Gesma FM

Setelah beberapa minggu melakukan sosialisasi dengan berbagai cara dan melakukan seleksi, akhirnya terkumpullah 20 anak muda dari berbagai latar belakang. Mulai dari siswa SMA dan Madrasah hingga mahasiswa perguruan tinggi. Mereka diminta untuk menjadi peserta aktif dalam acara LISaN *Santri camp,* yang selain menjadi tempat untuk mengenalkan Islam santun dan toleran, juga menjadi ruang pembekalan bagi mereka dengan kemampuan untuk menyebarkan

nilai-nilai Islam santun dan toleran melalui media sosial, media massa dan pembuatan film pendek hingga *meme*.

Gambar (3-5): Kegiatan LISaN Santri Camp di Ponpes Al-Muttaqien Pancasila Sakti, Klaten

Melalui kegiatan LISaN *Santri camp* ini, para peserta diajak secara bersama-sama membangun komitmen bersama untuk saling belajar, berbagai dan menempa diri di Pondok Pesantren Al-Muttaqien Pancasila Sakti – Klaten-Jawa Tengah. Kaum muda ini diajak untuk mendiskusikan tema Islam santun yang telah ditulis dalam buku saku.

Sementara untuk meningkatkan skil dan menyiapkan para peserta menjadi duta LISaN, beberapa materi yang disampaikan terkait dengan seluk beluk dunia media, mulai media sosial, media cetak dengan berlatih menulis dan belajar membuat film pendek dan *meme*. Materi terkait dengan media dipandang strategis, karena selain kultur anak muda sangat dekat dunia media, juga untuk memudahkan kampanye publik.

Pada akhir acara, kaum muda ini didaulat sebagai duta LISaN. Mereka ini didorong untuk terlibat secara aktif di dunia *offline* dan

online menyebarluaskan gagasan Islam santun dan toleran, terutama dalam kehidupan sehari-hari. Secara tidak sengaja, pada akhir acara LISaN Santri Camp terjadi peristiwa bom bunuh diri di beberapa Gereja di Surabaya-Jawa Timur. Para duta LISaN lalu membuat pernyataan bersama, mengutuk keras tindakan bom bunuh diri yang ternyata dilakukan satu keluarga dengan melibatkan anak muda, bahkan mengikutsertakan dan anak kecil.

Gambar (6): Pernyataan sikap bersama para Duta LISaN mengenai tindakan bom bunuh diri di Surabaya, Jawa Timur

Untuk menunjukkan kebulatan tekad dan komitmen bersama, para peserta juga melakukan deklarasi. Ada lima (5) hal yang menjadi poin deklarasi; *pertama,* menolak penggunaan agama sebagai sumber ujaran kebencian; *kedua,* menebarkan Islam santun di masyarakat dan media sosial; *ketiga,* merawat perdamaian dalam kehidupan berbangsa dan bernegara; *keempat,* memupuk kerukunan demi terwujudnya persaudaraan antar sesama; dan *kelima,* menjaga keutuhan NKRI berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.

Salah satu metode menarik yang dilakukan di dalam program LISaN ini adalah proses transformasi pengetahuan. Di mana kaum muda ini dikumpulkan di satu tempat yang memiliki nilai historis dalam kerangka cinta agama dan cinta tanah air. Selain mengkaji tentang isi buku saku dan diajari tentang membuat konten digital,

anak-anak muda yang mengikuti acara ini diajak meresapi jejak sejarah 'Mbah Liem' yang menjadi pencetus jargon "NKRI Harga Mati". Hal ini penting dilakukan agar para Duta LISaN ini menjadi pribadi dan generasi penerus bangsa yang tidak *ahistoris* dan memiliki ketersambungan sejarah tentang perjalanan hubungan Islam, NKRI dan Pancasila.

Hal ini sekaligus menjadikan kolaborasi yang unik antara PTKI (IAIN Surakarta) dengan pondok pesantren (Al-Muttaqin Pancasila Sakti, Klaten) yang didukung oleh Negara (Direktorat KSKK Madrasah) dan elemen masyarakat sipil (Wahid Foundation). Kerjasama strategis ini sangat penting agar terakumulasi energi yang besar untuk merespon, sekaligus membendung aktivitas radikalisme-ekstrem, terutama di kalangan anak-anak muda.

Penyebaran gagasan dan transformasi pengetahuan ini ditindak-lanjuti di berbagai pertemuan. Ada kegiatan di komunitas, seperti di kelompok Karang Taruna di Kabupaten Karanganyar, hingga komunitas sekolah di MAN 2 Boyolali. Belum lagi di dunia media sosial. Hal ini menjadi dampak nyata dari program LISaN yang didorong menjadi kanal aktif penyebarluasan nilai-nilai Islam santun dan toleran. Sehingga melalui program inilah tersebar luas gagasan tentang Islam yang santun dan toleran ke khalayak publik yang lebih luas.

Gambar (7-8): Workshop Media Sosial bersama Karang Taruna Karanganyar (kiri) dan Siswa-siswi MAN 2 Boyolali (kanan)

Diseminasi ke berbagai tempat tersebut dimaksudkan agar lebih banyak lagi kaum muda yang mau terlibat aktif dalam gerakan Islam

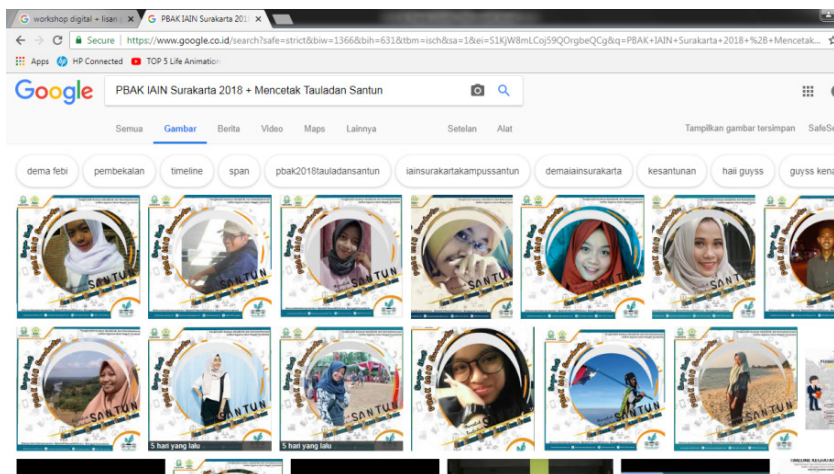
santun dan toleran. Dengan begitu, melalui program LISaN ini, selain mampu menjadikan ruang-ruang publik ramai dan didominasi oleh kelompok milenial untuk mengcounter isu dan gerakan radikal-ekstrem juga mampu menarik sebanyak mungkin kaum muda muslim terlibat aktif dalam gerakan Islam santun dan toleran.

Beberapa pihak tertarik dengan ide-ide tentang Islam santun dan toleran ini. Salah seorang peserta LISaN Santri Camp, yang juga siswa dari MAN 2 Boyolali misalnya, mengatakan bahwa kegiatan LISaN Santri Camp telah memberi banyak pengalaman, terutama pada proses kreatif dalam menyeleksi, memfilter dan memproduksi konten-konten positif di media sosial. Sementara itu, K.H.M. Fuad, selaku kepala Sekolah MAN 2 Boyolali menyambut baik kegiatan LISaN Santri Camp maupun workshop digital yang diselenggarakan di Madrasah dengan melibatkan banyak siswa lain. Ia mengatakan, bahwa sudah seharusnya pesan-pesan Islam yang *wasathiyyah* (moderat) itu disebarkan di masyarakat awam, yang kadang-kadang dimasuki oleh kelompok aliran Islam radikal yang tidak ramah terhadap perbedaan.[3]

Selain pihak sekolah dan madrasah, pihak lain yang tertarik dengan program LISaN adalah pengelola program studi Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyyah (PGMI) – FITK IAIN Surakarta yang menjadikan buku saku berjudul "99 Mutiara Pesantren" sebagai bahan pembelajaran mata kuliah akhlak. Kegiatan pengabdian kepada masyarakat yang dilakukan oleh jurusan Tasawuf dan Psikoterapi FUD-IAIN Surakarta juga mengadopsi program LISaN, dengan menjadikan buku saku sebagai bahan rujukan terkait model keberagamaan di era millenial. Pihak lainnya adalah mahasiswa IAIN Surakarta yang sedang kuliah kerja nyata (KKN) di Karanganyar yang ikut memakai hashtag #IAINSurakartaKampusSantun untuk mengenalkan kepada masyarakat desa, bahwa kampus IAIN Surakarta adalah PTKI yang turut aktif mempromosikan Islam santun dan toleran. Terakhir, kegiatan Pengenalan Budaya dan Akademik

---

3 "PKPPN Gelar Workshop Literasi Media Sosial Bagi Siswa Siswi MAN 2 Boyolali," *Bangkitmedia.Com*." accessed on December 19, 2018.

Kampus (PBAK) IAIN Surakarta tahun 2018, juga mengambil tagline, "Tauladan SANTUN." Kata SANTUN merupakan kependekan dari; Shaleh, Akademik, Nasionalis, Toleran, Unggul dan No – Hoax.

Gambar (9): peserta PBAK IAIN Surakarta tahun 2018, dengan memasang #TauladanSantun

Banyaknya pihak yang tertarik dengan program dan kegiatan LISaN menunjukkan betapa pentingnya program ini di masyarakat. Program LISaN telah menjadi wadah dan *channel* yang bisa menghubungkan antara satu pihak dengan pihak yang lain agar menjadi suara mayoritas di kemudian hari.

Besarnya atensi publik juga ditunjukkan ketika program LISaN dibawa ke berbagai acara publik yang luas misalnya *car free day* (CFD) di Solo. Dalam acara CFD tersebut, kampanye Islam santun dilakukan dengan berbagai cara mulai pembagian *sticker* hingga kampanye melalui tagar #waniurupwanisantun yang ditulis pada kaos dan dipakai oleh para anak muda yang menjadi Duta LISaN.

Pasca acara CFD di Solo, gaung program LISaN semakin meluas karena pihak Direktorat Kurikulum, Sarana dan Prasarana, Kelembagaan dan Kesiswan (KSKK) Madrasah Kemenag RI juga turut mendukung kegiatan LISaN dengan fokus pada siswa-siswi madrasah di wilayah Solo raya pada 10-11 Agustus 2018. Acara ini

mengundang berbagai anak muda di madrasah untuk diajari tentang menulis esai sekaligus membuat mini biografi yang hasilnya telah menjadi sebuah buku berjudul "Menitip Ilmu di Keranjang Cucian" (Mutimmatun Nadhifah, 2018)

Gambar (10-11): Kegiatan LISaN di area *car free-day* Solo

Berbagai kegiatan atau acara LISAN di publik tersebut menjadi tonggak sekaligus menunjukkan bahwa muncul gerakan Islam santun dan toleran di tengah riuhnya Solo dengan agenda-agenda kelompok yang cenderung radikal-ekstrem. Pada masa mendatang, program LISaN berpeluang menjadi kanal bagi berbagai gerakan sejenis di wilayah Soloraya. Dengan kata lain, LISaN sedang bertransformasi menjadi sebuah gerakan bersama dan menjadi milik publik.

Jika dicermati, LISaN ini sejatinya sebuah gerakan yang ingin menyadarkan kepada umat Islam tentang pentingnya pondasi kesantunan bagi seorang muslim. Jika merujuk ke KBBI, kata santun berarti halus dan baik serta penuh rasa belas kasihan. Dengan begitu, gerakan Islam santun dan toleran ini hendak mengajak masyarakat untuk menonjolkan prilaku *welas asih* dan menebarkan perdamaian dalam tata kehidupan sehari-hari. Ajakan ini juga menjadi perlawanan terhadap gerakan yang mengajak masyarakat untuk menonjolkan kebencian terhadap suatu kelompok (M.Zainal Anwar, 2018).

Menariknya, gerakan LISaN ini memiliki buku saku yang berisi berbagai ajaran Islam tentang etika dan bersikap santun. Ibaratnya, gerakan Islam santun dan toleran ini memiliki panduan dalam mengkampanyekan dan mengajak orang lain untuk mau terlibat dalam ge-

rakan Islam santun. Dengan adanya buku saku dan film dokumenter, maka upaya kampanye Islam santun dan toleran ke kalangan anak muda bisa lebih mudah dilakukan. Hal ini tidak terlepas dari media yang dipakai adalah media yang juga banyak dipakai anak muda yakni meme, buku saku yang ringkas dan film.

Sebagaimana tujuan awal LISaN, pencegahan terhadap meluasnya radikalisme ekstrem di kalangan anak muda, maka program ini memang banyak bergerak pada anak muda yang memiliki kerentanan tetapi belum pada tahap yang mengkhawatirkan. Salah satu Duta LISaN mengatakan, bahwa program ini bermanfaat mendidik generasi muda untuk bertindak sopan, mengajak hidup santun dan menolak ujaran kebencian:

"Kegiatan LISAN ini dapat mencegah radikalisme ekstrem di kalangan anak muda dengan memamfaatkan media kekinian seperi media massa dan media digital sehingga dapat menarik perhatian dan memengaruhi generasi milenial untuk tidak melakukan radikalisme ekstrem yang bisa merugikan dirinya dan keluarganya."[4]

Pernyataan ini juga senada dengan duta LISaN lainnya yang menambahkan, bahwa program LISaN telah menjadi ruang publik yang mempertemukan anak muda dari berbagai kalangan, sehingga terjalin suatu ikatan kekeluargaan yang dipertemukan atas dasar keinginan mencegah dan menghentikan laju gerakan radikal-ekstrem.[5] Dengan kata lain, program LISaN menjadi ruang yang mempertemukan berbagai pihak lintas generasi yang sama-sama memiliki perhatian untuk meredam gerakan radikalisme ekstrem. Beragam pihak tersebut misalnya para akademisi yang terepresentasi di PKPPN, para birorat baik di jajaran pimpinan IAIN Surakarta hingga di Direktorat KSKK Kemenag RI, aktivis NGO yang ada d Wahid Foundation dan kaum muda muslim milenial baik dari mahasiswa maupun siswa siswi Sekolah/Madrasah.

4 Wawancara via *whatsapp* dengan Maya Novita, Duta LISAN-Mahasiswa IAIN Surakarta, pada tanggal 19 September 2018.

5 Wawancara via *whatsapp* dengan Riski Dwi Yuliawati Duta LISAN-Mahasiswa IAIN Surakarta, pada tanggal 19 September 2018.

Disamping itu, urgensi program LISAN ini menyasar anak muda adalah untuk ikut memberi alternatif gerakan bagi anak muda muslim milenial. Merujuk pada Sartono (2018:165-168), anak muda usia 15-25 tahun secara psikologis sarat dengan keraguan akan masa depannya dan mudan terombang-ambing dalam menghadapi masa depannya sendiri. Karakter lainnya adalah suka bertualang, suka kisah kepahlawanan dan memiliki adrenalin yang mudah naik-turun sehingga mudah terprovokasi.

Dalam konteks yang demikian, program LISaN ini berupaya menjadi saluran alternatif bagi para anak muda dalam menjalani hidup sehari-hari terutama dalam upaya promosi Islam santun dan toleran. Jika selama ini ruang publik di Soloraya terkesan lebih banyak diisi oleh kelompok dari gerakan radikal-ekstrem baik, secara sembunyi-sembunyi maupun terang-terangan, maka kampanye LISaN ini menjadi upaya untuk mencegah perluasan kampanye tersebut. Bahkan pada level berikutnya, LISaN dapat menjadi ruang untuk mempromosikan perlunya hidup santun dengan merujuk pada ajaran-ajaran Islam yang ada di Al-Quran, hadits maupun yang telah ditulis para ulama di *Kitab Kuning.*

Ada pula hal lain yang menarik, yaitu kampanye tagar #waniuripwanisantun. Tagar ini berarti "jika kita berani hidup, maka kita harus berani bersikap santun". Hal ini menjadi perlawanan terhadap doktrin "mati syahid dengan menjadi martir bom bunuh diri", yang biasanya dikampanyekan kelompok gerakan radikal-ekstrem. Melalui tagar ini, program LISaN ikut mengkampanyekan, bahwa ketika seseorang itu hidup, maka ia harus berani menunjukkan kebiasaan santun. Bukan justru menjadikan hidupnya untuk membuat orang menderita, seperti prilaku melukai orang melalui aksi bunuh diri.

Penggunaan media online dan teknologi digital juga menjadi penting, mengingat realitas bahwa kehidupan kaum milenial hari ini tidak dapat lepas dari dunia digital. Dengan begitu, program LISaN tidak hanya bekerja di wilayah dunia *offline,* tetapi juga berupaya memenuhi ruang *online* dengan cara membuat *meme* yang berasal dari buku saku.

Kegiatan pengabdian yang dilakukan secara kolaboratif ini memiliki beberapa dampak sosial. *Pertama,* kegiatan ini berupaya menghubungkan kelompok muslim milenial yang memiliki fokus pada penyebaran Islam santun dan penyebaran konten positif di dunia digital. Upaya mempertemukan ini sangat strategis dan penting dilakukan agar anak-anak muda ini menyadari, bahwa kampanye yang mereka lakukan dilakukan secara bersama-sama dan didorong menjadi sebuah gerakan.

Kedua, munculnya gerakan Islam santun yang diinisiasi dari wilayah Solo ini sekaligus menjadi capaian dan penanda, bahwa meskipun Soloraya oleh banyak pihak dianggap sebagai salah satu daerah 'zona merah' radikalisme-ekstrem, tapi hal ini tidak menutup munculnya gerakan kalangan milenial yang memiliki fokus pada kampanye Islam santun yang dibekali dengan penguasaan buku saku yang berisi ajaran Islam santun dan toleran serta mampu membuat konten digital yang positif.

Ketiga, program ini fokus kepada anak muda karena bertujuan untuk investasi pada sumber daya manusia di masa depan. Hal ini penting dilakukan karena wajah Islam di masa depan sejatinya dapat dilihat dari kondisi anak muda saat ini. Secara sosiologis, dinamika dan gaya anak muda saat ini adalah gambaran tentang masa depan bangsa. Adanya desain pengabdian yang fokus pada anak muda sangat penting dilakukan, karena memiliki aspek menyemai bibit sumber daya manusia yang diharapkan akan menjadi pemimpin di masa depan di komunitas masing-masing.

Kesimpulan

Program LISaN merupakan ikhtiar mengumpulkan berbagai pihak yang memiliki atensi terhadap kampanye Islam moderat, terutama di wilayah yang menjadi basis gerakan kelompok radikal-ekstrem. Arus moderatisme ini dikemas ke dalam model gerakan yang beradaptasi dengan kelompok muslim milenial, sebagai pihak yang selama ini sering menjadi sasaran ujaran kebencian dan ajakan untuk terlibat gerakan radikal-ekstrem. Kemasan program mewujud dalam bentuk kegiatan yang akrab bagi kalangan milenial. Dengan menjadikan anak

muda sebagai sasaran, program LISaN berupaya menempatkan mereka sebagai benih yang diharapkan mampu mewarnai dan menjadi cermin peradaban Indonesia di masa depan. Ibaratnya, kelompok Muslim milenial ini diproyeksikan menjadi "tauladan santun", atau yakni contoh yang baik dan menjadi role model pribadi yang santun dalam berucap dan bertindak.

Kontribusi penting dari kegiatan pengabdian ini adalah adanya kolaborasi berbagai pihak yang mendorong adanya transformasi pengetahuan wacana moderasi beragama sebagai kesadaran bersama, dan tidak hanya wacana. Skema dan desain pengabdian ini juga mulai direplikasi oleh pihak lain, misalnya DEMA IAIN Surakarta ketika menyelenggarakan kegiatan penyambutan mahasiswa baru dengan tema Tauladan Santun.

Acknowledgment

Tulisan ini merupakan hasil dari modifikasi laporan kegiatan program pengabdian kepada masyarakat yang dilakukan oleh PKPPN IAIN Surakarta, yang bekerjasama dengan Wahid Foundation dan Direktorat KSKK Madrasah, Kementerian Agama Republik Indonesia. terimakasih kepada para reviewer dan berbagai pihak lain yang menjadikan tulisan ini pada akhirnya dapat diterbitkan.

Referensi

Ahwan, Zainul, Mochamad Hasyim, and Heri Sunarno. "Pendampingan Pemuda Suku Tengger dalam Pengembangan Wisata Kawasan Hinterland Gunung Bromo sebagai Wisata Alam dan Budaya Suku Tengger di Kabupaten Pasuruan." *Engagement : Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 3, no. 2 (2019): 173–192.

Anwar, M Zainal. "Gerakan Islam Santun, Upaya Sederhana Mewartakan Islam Rahmatan Lil Alamien." *Islami.co.*

Anwar, Zainal, Yuyun Sunesti, Islah Gusmian. "Pro dan Kontra Pancasila: Pandangan Politik Anak Muda Muslim di Solo." *POLITIKA: Jurnal Ilmu Politik* 12, no. 1 (2021): 107–127.

Arifin, M. Zainal. "IAIN Surakarta Luncurkan Program Unggulan Literasi Islam Santun dan Toleran." *Tribunnews.*

Com. Accessed September 19, 2018. http://jateng.tribunnews.com/2018/04/18/iain-surakarta-luncurkan-program-unggulanliterasi-islam-santun-dan-toleran.

Baidhawy, Zakiyuddin. "Dinamika Radikalisme dan Konflik Bersentimen Keagamaan di Surakarta." Banjarmasin: Annual Conference on Islamic Studies ke- 10, n.d.

BNPT. "Gerakan Radikal di Solo." *Solopos*.

Diyanah, Khuliyah Candraning, Aditya Sukma Pawitra, Luh Putu Arum Puspitaning Ati, Mohammad Bastian, Ika Septyaningsih, and Rahmat Adi Prasetyo. "Pendampingan Masyarakat Bantaran Sungai dalam Pendirian Bank Sampah untuk Meminimalisir Sampah Sungai di Pegirian Surabaya." *Engagement : Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 3, no. 2 (2019): 245–261.

Fanani, Ahmad Fuad. "Fenomena Radikalisme di Kalangan Kaum Muda." *Jurnal Maarif : Arus Pemikiran Islam dan Sosial* 8, no. 1 (2013): 4–13.

Isnanto, Bayu Ardi. "IAIN Surakarta Heran ada Massa Tolak Bedah Buku di Kampusnya." *Detik.Com*. Last modified 2017. Accessed December 7, 2017. https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-3496385/iain-surakarta-heran-ada-massa-tolak-bedah-buku-di-kampusnya?_ga=2.171354336.178245247.1494310882-682453309.1494225535/.

Kafid, N. "Dari Islamisme ke 'Premanisme': Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal di Era Desentralisasi Demokrasi." *MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi* 21, no. 1 (2016): 57–79. http://journal.ui.ac.id/index.php/mjs/article/view/4737.

———. "Political Clientelism as the Way of Survival of Radical Islamic Group Movement in Cianjur, West Java." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 26, no. 1 (2018): 67–93.

Mulyadi, M. Hari *et.al.*, *Runtuhnya Kekuasaan "Kraton Alit" (Studi Radikalisasi Sosial Wong Sala Dan Kerusuhan Mei 1998 Di Surakarta.* Surakarta: Lembaga Pengembangan Teknologi Pedesaan Surakarta, 1999.

Nadhifah, Mutimmatun dan Qibtiyatul Maisaroh (ed.), *Menitip Ilmu di Keranjang Cucian*. Surakarta: Bilik Literasi, 2018.

Suratno. "Anak-Anak Muda dan Kerentanan Ekstremisme Kekerasan." In *Muslim Milenial*, edited by Subhan Setowara. Bandung: Mizan, 2018.

Zulfan, Mohammad Tadjoeddin. *Anatomy of Social Violence in the Context of Transition: The Case of Indonesia 1990-2001*. Jakarta, 2002.

"PKPPN Gelar Workshop Literasi Media Sosial Bagi Siswa Siswi MAN 2 Boyolali." *Bangkitmedia.com*.

Filantropi Di Majelis Taklim Sebagai Ruang Kontestasi: Antara Subjektivitas Perempuan Dan Gerakan Islamis Di Surakarta[1]

Okta Nurul Hidayati

Pendahuluan

Di Indonesia, filantropi Islam telah dijalankan oleh dua organisasi masayarakat terbesar, Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama. Kedua organisasi ini membentuk lembaga filantropi yang mengurusi masalah zakat, wakaf dan sedekah yakni Lembaga Amil Zakat Infaq dan Sadaqoh Nahdatul Ulama (LAZISNU) dan Lembaga Amil Zakat Infaq dan Sadaqoh Nahdatul Ulama (LAZISMU). Namun, kedua lembaga filantropi ini masih belum cukup untuk mengakomodasi keterlibatan masyarakat muslim secara luas. Hal ini disebabkan karena beberapa hal seperti: 1) manajemen lembaga yang kurang baik, 2) kapasitas kelembagaan yang terbatas, 3) adanya kompetisi antara NU dan Muhammadiyah di level akar rumput, 4) rendahnya kesadaran untuk bersedekah, 5) terbatas hanya untuk kelas bawah (Final Research Report CRCS, 2021: 69). Faktor lainnya adalah karena tidak semua masyarakat berjejaring dengan NU dan Muhammadiyah, melainkan ada masyarakat yang berasal dari kelompok Salafi, kelompok islamis, kelompok non-afiliasi di mana mereka juga memiliki jejaring yang kuat. Selain itu, filantropi juga menjadi sumber kekuatan untuk menunjukkan peran dan otoritas organisasi di ruang publik

1 Tulisan ini pertama kali diterbitkan pada DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies Vol.7 No. 1 (2022) dengan judul "Philanthropy in Majelis Taklim as Contesting Space: Between Women's Subjectivities and Islamist Movement in Surakarta." Untuk mengutip silahkan kunjungi atau akses ke laman https://ejournal.uinsaid.ac.id/index.php/dinika/article/view/5130

(McCarthy, 1996; Williams, 2003; Clark, 2004).

Dalam satu dekade terakhir, aktivitas filantropi mulai dipelopori oleh perempuan (Nisa, 2019; Johnson, 2017; Atia, 2013; Latief, 2017; Bulck, 2018). Peran mereka telah mengalami kemajuan dari peran domestik dan sektor non-profit ke peran sosial yang independen. Kekuatan empati perampuan diyakini lebih besar dari laki-laki. Perempuan akan lebih banyak mengeluarkan pendapatannya untuk mengusahakan fasilitas terbaik untuk anak dan keluarganya seperti makanan, kesehatan, gizi dan kesejahteraan mereka (Abraham, 2010). Seiring dengan terbukanya ruang dan kebebasan bagi perempuan, kekuatan empati perempuan tersebut tidak hanya pada lingkup domestik (keluarga) melainkan diperluas pengaplikasianya ke ranah umum. Salah satu contohnya adalah kegiatan filantropi yang diselenggarakan oleh perempuan-perempuan di dalam majelis taklim di Surakarta. Mereka tidak hanya berfokus menyelenggarakan pengajian, tetapi juga memiliki inisiatif dan kesadaran yang tinggi untuk terlibat aktif dalam kegiatan sosial maupun filantropi.

Surakarta dikenal sebagai salah satu tempat proliferasi kelompok-kelompok islamis di Indonesia. Keberadaan mereka telah dikaji oleh para peneliti, seperti Wildan yang meneliti gerakan islamisme di Pondok Ngruki Surakarta yang dipelopori oleh Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar (Wildan, 2013a; 2013b), gerakan yang dilakukan oleh Jema'ah Gumuk dan Front Pembela Islam Surakarta (FPIS) (Wildan, 2018). Penelitian lain juga menunjukkan bahwa Surakarta telah menjadi pusat penyebaran dan perkembangan kelompok islamis radikal yang terlibat dalam beberapa aksi politik dengan menggunakan cara yang beragam (lihat Hasan & Aijudin, 2019; Ahyar, 2019).

Sedangkan penelitian sebelumnya tentang gerakan kesalehan perempuan dan filantropi telah dilakukan oleh Mona Atia (2013) yang melihat fenomena islamisme di Mesir sebagai "kesalehan neoliberal". Istilah tersebut mewakili gerakan kesalehan di Arab, di mana ada hubungan erat antara orientasi pasar dan keimanan. Melalui kegiatan amal, Atia ingin memahami pola ekonomi politik

antara negara dan individu. Hubungan antara kesalehan dan kegiatan amal juga dijelaskan oleh Nisa, (2019). Ia membahas salah satu artis hijrah di Indonesia, Peggy Melati Sukma, yang mempengaruhi kegiatan filantropi di Indonesia. Selain sebagai pendiri organisasi filantropi, Peggy juga melakukan kegiatan keagamaan untuk memotivasi muslimah muda di Indonesia untuk bergerak dalam kemanusiaan. Peran filantropinya, khususnya dalam membantu Palestina dan Suriah, telah menginspirasi umat Islam Indonesia untuk mengembangkan filantropi di Indonesia.

Senada dengan penelitian Nisa (2019), Latief (2013) menyatakan bahwa semangat solidaritas Islam dapat menggerakkan lembaga filantropi, aksi penggalangan dana, dan lembaga zakat di Indonesia. Latief (2017) mengkaji kasus Dompet Peduli Amal yang dijalankan oleh Daarut Tauhid (DT) sebagai bagian dari re-islamisasi keluarga kelas menengah muslim di Indonesia. Latief berpendapat bahwa kegiatan filantropi bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat miskin pedesaan yang dinegosiasikan dengan kegiatan ekonomi dalam kehidupan sehari-hari. Sedangkan penelitian ini ingin melihat beragam ekspresi kesalehan dan subjektivitas perempuan dari kegiatan filantropi majelis taklim di Surakarta.

Perempuan di majelis taklim memiliki sistem manajemen yang baik dalam kerjasamanya dengan lembaga filantropi nasional seperti Program Pembibitan Penghafal Al-Qur'an (PPPA), Aksi Cepat Tanggap (ACT), Daarut Tauhid (DT) Peduli, dan One Care. Terlebih mereka semakin asertif ketika melakukan kegiatan bersama majelis taklim lain yang tergabung dalam Dakwah Berjemaah Solo Raya. Di level kelompok, penyaluran filantropi di majelis taklim tidak bisa terlepas dari kelompok islamis seperti Forum Komunikasi Aktivis Masjid (FKAM) dan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII)[2], karena kelompok-kelompok islamis

2 DDII adalah organisasi dakwah yang didirikan oleh mantan ketua Partai Masyumi, Mohammad Natsir. Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir juga merupakan pengurus DDII yang sangat aktif berkampanye menentang kristenisasi. Lihat Solahudin, *NII sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia.* Halaman 132.

membutuhkan bantuan mereka untuk mengakomodasi kegiatan yang mereka lakukan. Di level individu, mereka juga memiliki kegiatan filantropi mandiri yang tidak melibatkan kelompok islamis.

Studi mengenai filantropi perempuan penting dilakukan untuk menyuarakan peran perempuan dalam aktivitas filantropi. Penulis sependapat dengan Latief (2017) bahwa filantropi bukan hanya sebuah kegiatan memberi yang bersifat material semata. Lebih dari itu, filantropi perempuan juga berkaitan dengan kesadaran, dukungan, komitmen, dedikasi, partisipasi perempuan dalam meyelesaikan masalah kemiskinan khususnya yang berdampak pada perempuan dan anak-anak sebagai isu publik. Filantropi perempuan merupakan sebuah bentuk gerakan yang dikelola oleh perempuan, digunakan untuk pemberdayaan perempuan dalam konteks masyarakat yang lebih luas (Williams, 2003).

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif di mana data diperoleh dari wawancara dengan pengurus dan jemaah Al Husna, Humaira, dan Da'wah Squad. Selain itu, penulis juga mengumpulkan data tentang filantropi melalui media sosial majelis taklim khususnya Instagram. Ketiga majelis taklim ini dipilih sebagai objek penelitian atas dasar tiga alasan: 1) didirikan oleh perempuan, 2) sebagian besar anggotanya adalah perempuan, dan 3) ketiga majelis taklim tersebut menyelenggarakan kegiatan filantropi. Tibi (2016) mengatakan bahwa islamisme adalah "ideologi yang menghubungkan *din* (agama) dan *daulah* (negara) dalam tatanan politik berbasis syariah". Kaum islamis membangun pemahaman bahwa Islam adalah *din-wa-daulah* yang berarti agama yang menyatu dengan struktur negara. Akan tetapi para perempuan di majelis taklim Surakarta menunjukkan karakter yang berbeda dari Islamisme, karena mereka lebih fokus pada peningkatan ketakwaan daripada melakukan agenda politik. Mereka adalah aktor baru yang bukan merupakan anggota kelompok islamis. Mereka membentuk majelis taklim sebagai upaya untuk mengekspresikan kesalehan.

Penelitian ini ingin mengetahui motivasi perempuan melakukan kegiatan filantropi tersebut, kemana dana disalurkan, dan organisasi apa yang dijadikan mitra. Hal yang menarik adalah ketika ditemukan adanya kompleksitas dalam filantropi majelis taklim karena meskipun para pelaku filantropi ini tidak berasal dari kelompok islamis, namun dalam penyelenggaraannya mereka tidak dapat terlepas dari kelompok islamis. Bagaimana kaum perempuan di majelis taklim menanggapi gerakan islamis melalui filantropi? Penulis berpendapat bahwa filantropi adalah bentuk ekspresi kesalehan dan respon perempuan di majelis taklim terhadap gerakan islamis, yang berimplikasi pada perluasan atau penyempitan gerakan islamis di Surakarta.

Filantropi di Majelis Taklim

Di Surakarta, khususnya daerah perkotaan, terdapat lebih dari dua puluh majelis taklim yang didirikan oleh perempuan. Sebagian besar dari mereka, selain mengadakan pengajian, juga menyelenggarakan kegiatan filantropi, seperti yang dilakukan Majelis Taklim Al Husna, Humaira dan Da'wah Squad. Dalam kegiatan filantropi, setiap majelis taklim memiliki tujuan yang berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya. Tujuan Al Husna dalam menyelenggarakan kegiatan filantropi adalah membuka peluang bagi jemaahnya yang ingin menyalurkan hartanya untuk membantu masyarakat yang membutuhkan. Ketua Al Husna, Aida Hanura mengatakan alasan filantropi ini diselenggarakan adalah "Hanya untuk memberikan kesempatan kepada mereka yang memiliki kemampuan harta dan ingin mendistribusikannya. Kami hanya membantu mereka. Membantu orang yang ingin menyalurkan kekayaan dan mengasah empati".[3] Dalam beberapa kasus, motivasi seseorang untuk bersedekah biasanya didorong oleh peran seorang motivator yang inspiratif seperti Yusuf Mansur, Ippho Santosa, Ary Ginanjar, Agus Pramono (lihat Kailani, 2015, 2021; Rudnyckyj, 2009). Di majelis taklim, seorang motivator

3 Wawancara dengan Aida Hanura (54 tahun), Ketua Al Husna, di Surakarta pada tanggal 14 April 2021).

digantikan oleh pengurus majelis taklim, agen filantropi, dan dari sesama jemaah.

Tujuan Al Husna di atas menunjukkan bahwa filantropi tidak terbatas pada upaya membangun komunitas atau mengembangkan program di majelis taklim itu sendiri, tetapi lebih fokus pada pembentukan karakter anggotanya. Filantropi menjadi ruang untuk "membangun nilai dan ketakwaan" seperti "empati" dan "berbagi kekayaan" (kedermawanan). Nilai-nilai ini adalah bagian dari menjadi seorang muslim yang saleh (lihat Mahmood, 2005). Dilihat dari motivasinya, majelis taklim Al Husna ingin melihat seberapa besar peran mereka dibutuhkan dan berdampak pada masyarakat (lihat Parsons, 2004). Motivasi itulah yang kemudian menjadikan Al Husna membuka diri saat dimintai bantuannya oleh lembaga filantropi seperti ACT, FKAM, dan Dewan Dakwah Jawa Tengah (DDJT) untuk membuka donasi kepada jemaah karena Al Husna merasa dibutuhkan oleh lembaga filantropi tersebut. Di satu sisi, kerjasama ini dapat memperkuat peran perempuan dalam kegiatan filantropi. Di sisi lain, tanpa kesadaran penuh, kerja sama ini dapat membuka jalan bagi kelompok-kelompok islamis untuk memperluas jaringan mereka.

DDJT merupakan cabang dari DDII yang masih aktif dan berkembang, menjalankan peran di bidang sosial, politik, dan ekonomi. DDJT dan FKAM memiliki lembaga filantropi khusus yaitu Laznas Dewan Dakwah Jawa Tengah dan FKAM *BaitulMal*. Keduanya fokus pada pengkaderan dai di Indonesia dengan bantuan dana filantropi. Sementara itu, ACT merupakan lembaga filantropi nirlaba di Indonesia yang bergerak dalam kegiatan sosial dan kemanusiaan, baik dalam lingkup masyarakat muslim lokal maupun internasional. ACT sering melakukan hubungan filantropi transnasional seperti bantuan untuk Palestina dan Suriah serta menyelenggarakan kegiatan kurban secara global (Setiawan dkk., 2020). Pertanyaan yang muncul kemudian adalah kenapa Al Husna mau bekerjasama dengan mereka?

Menurut hemat penulis, kerjasama antara Al Husna dan organisasi itu dapat terjadi karena, pertama, Al Husna menjadikan majelis taklim untuk memainkan peran sosial dan subjektivitasnya. Hubungan dengan DDII, ACT, dan FKAM ini merupakan bentuk "timbal

balik" yang menguntungkan kedua belah pihak. Bagi Al Husna hubungan ini membuka peluang bagi Al Husna untuk mengekspresikan ketakwaan dengan membangun empati. Pada saat yang sama, DDII, ACT, dan FKAM mencari mitra untuk mengadakan kegiatan amal dan filantropi untuk mendukung program mereka. Al Husna berusaha "mengakomodasi" bantuan dana bagi lembaga-lembaga filantropi yang bekerja sama dengan mereka. Aida mengatakan bahwa:

Mereka berbagi kegiatan dengan kami, seperti ketika membutuhkan dana untuk sumur untuk sumber air bersih, membantu korban gempa, mereka berbagi dengan kami. Ada salah satu pengurus yang punya nomor ACT. Jadi kalau ada program mereka hubungi kita lalu kita *share* ke grup dan yang mau donasi mengelist… biasanya yang sering kita *share* itu dari DDII dan ACT misalnya ketika DDII membangun sumur, untuk dai di pedalaman, membangun sumber air di daerah yang sulit air, ada kiai dari DDII yang membutuhkan, misalnya untuk operasi anak-anaknya…Biasanya biayanya dadakan.[4]

Kedua, berdasarkan pernyataan Aida di atas, kerjasama ini dapat terjadi karena keberhasilan pendekatan dan kemudahan membangun jaringan yang dilakukan oleh para agen filantropi (DDII, FKAM, ACT) dengan majelis taklim. Agen filantropi seperti DDII, FKAM dan ACT berinisiatif menghubungi pengurus Al Husna. Donasi kemudian dilakukan melalui postingan di Instagram dan grup WhatsApp Al Husna. Para agen filantropi bisa dengan mudah masuk ke ranah majelis taklim, mengingat beberapa penceramah yang diundang ke Al Husna ikut bergabung di dalamnya. Clark menyebut hubungan semacam ini sebagai "jaringan pertemanan" di mana sebuah komunitas dapat berkolaborasi dengan komunitas lain berdasarkan lingkaran pertemanan. Mereka memperluas jaringannya secara horizontal dengan komunitas yang homogen (Clark, 2004: 4).

Hubungan kerjasama Al Husna dengan beberapa agen filantropi menunjukkan bahwa minat Al Husna untuk membantu mereka dilandasi oleh "kesadaran empati" untuk meringankan masalah orang

4 Wawancara dengan Aida Hanura (54 tahun), Ketua Al Husna, di Surakarta pada tanggal 14 April 2021).

lain. Ini tidak ada hubungannya dengan dukungannya terhadap ideologi islamisme tetapi lebih pada subjektivitas mereka untuk mengekspresikan kesadaran mereka akan bantuan kemanusiaan. Tujuan ini terlihat dari bantuan yang diberikan kepada mereka untuk masalah kemanusiaan umum, seperti pembangunan sumur, air bersih, dan korban gempa. Sementara itu, lembaga filantropi seperti FKAM, ACT, dan DDII memanfaatkan majelis taklim sebagai komunitas di tingkat akar rumput, untuk mendukung program-program mereka. ACT memiliki manajemen yang profesional dan kemampuan untuk berjejaring dengan baik dengan fokus menyalurkan amal untuk memberdayakan pihak-pihak yang membutuhkan (Nisa, 2019).

Sedangkan kegiatan filantropi yang dilakukan oleh Humaira bertujuan untuk "memperkenalkan Islam, untuk mensyiarkan Islam". Iin, menjelaskan lebih lanjut tentang syiar Islam:

Syiar Islam yang saya maksud, misalnya, ketika kita membagikan sembako untuk orang-orang di sekitar masjid, tukang becak, tukang sapu atau yang membersihkan jalan, kita berikan kepada ibu-ibu yang berjualan jajanan. Pengobatan gratis juga dilakukan di sekitar masjid untuk tukang becak dan lain-lain. Tujuannya agar mereka terbiasa datang ke masjid, mungkin sholat atau ikut pengajian, jadi kita menarik orang-orang sekitar yang mungkin masih takut ke masjid atau belum ke masjid, mereka bisa ke masjid dulu meskipun waktu itu kita mulai dengan kegiatan sosial.[5]

Dari pernyataan Iin di atas, tujuan Humaira melakukan kegiatan filantropi adalah syiar Islam yang dapat diartikan sebagai "ajakan" untuk memperkenalkan Islam dan mendekatkan diri kepada Allah. Melalui program filantropi, Humaira bertujuan menarik simpati masyarakat untuk datang ke masjid dan ikut mengaji sehingga filantropi menjadi bagian dari dakwah Humaira. Motivasi mereka didasarkan pada usaha bergerak bersama untuk mencari keridhaan Allah. Iin mengatakan bahwa tugas menjadi pendakwah adalah pekerjaan yang mahal. Tugas ini sama dengan "bekerja bersama Allah".[6] Mereka

5 Wawancara dengan Iin (38 tahun), Wakil Ketua Humaira, melalui telepon, 26 Juni 2021.
6 Wawancara dengan Iin (38 tahun), Wakil Ketua Humaira, melalui telepon 29 April 2021.

adalah “karyawan Allah” yang bertugas membantu menyebarkan Islam. Humaira mencoba mengggandeng orang-orang dan komunitas di sekitarnya untuk berjalan bersama dengan tujuan yang sama. Untuk itu, Humaira bekerjasama agen filantropi seperti ACT, PPPA Darul Quran, One Care, dan DT Peduli untuk menyalurkan dana filantropi.

Humaira cenderung bekerja sama dengan LSM dan organisasi filantropi nasional daripada agen filantropi lokal seperti yang dilakukan Al Husna. Hal ini menunjukkan bahwa Humaira jauh lebih terbuka dan mengakomodasi modernisasi. Salah satu lembaga nasional yang bekerjasama dengan Humaira adalah One Care. One Care adalah organisasi non-pemerintah yang memiliki tujuan untuk membangun kesadaran dan memberikan solusi untuk masalah kemanusiaan. One Care memiliki dua program utama yaitu pendistribusian sejuta Al Quran, seperti pendistribusian Al Quran di TPA/Masjid yang membutuhkan dan membangun sumur untuk Gaza. Program lainnya adalah bantuan bagi korban bencana alam atau krisis kemanusiaan, peningkatan kualitas gizi dan pendidikan (onecare.id).

Tujuan dari program sosial Da’wah Squad adalah “menebar manfaat”. Itu adalah bagian dari *tagline* Da’wah Squad, yaitu “berbagi ilmu menebar manfaat”. Tagline itu diimplementasikan dengan melakukan kegiatan sosial seperti bakti sosial ke pondok-pondok, memberikan bantuan untuk pandemi Covid-19, berbagi kebutuhan untuk anak yatim, bantuan untuk duafa dan buka puasa, serta membagikan air bersih.[7]

Retno, Ketua Da’wah Squad, mengatakan bahwa kegiatan sosial ini dapat dimanfaatkan untuk menjalin silaturahmi dan mempererat *ukhuwah* dengan saudara-saudara muslim. Selain itu, kegiatan ini juga bertujuan untuk menyelesaikan masalah umat seperti kristenisasi, kemiskinan atau konflik kemanusiaan. Tujuan ini kemudian diimplementasikan dalam program filantropi Da’wah Squad, bekerja sama dengan pesantren, rumah sakit, perangkat desa, dan organisasi masyarakat. Majelis Taklim Da’wah Squad juga menjalin kerjasama

7 Wawancara dengan Ustaz Aziz, Penasehat Da’wah Squad’s di Masjid Nurul Jadid, Surakarta, 11 Desember 2020.

dengan lembaga filantropi seperti Warung Sedekah Sumringah dan ACT.[8]

Kerjasama dengan ACT ini terjadi karena ACT menghubungi manajemen Da'wah Squad dan mengajak berkolaborasi. Donasi yang telah diberikan oleh Da'wah Squad untuk ACT adalah donasi air bersih. Sedangkan kerjasama dengan Warung Sedekah Sumringah dilakukan dengan menyerahkan bantuan dari Da'wah Squad kepada Warung Sedekah Sumringah. Warung Sedekah Sumringah adalah komunitas sedekah dari Sukoharjo yang memiliki program berbagi makanan tiga kali dalam seminggu. Sumringah menawarkan tiga program, yaitu sedekah ikhlas yang ditujukan untuk sekolah dan perguruan tinggi, sedekah berbayar dengan barang bekas (barang bekas) dan sedekah penuh gratis untuk kegiatan Jumat berkah.[9] Da'wah Squad membutuhkan bantuan dari mereka untuk memberikan bantuan makanan untuk penghuni panti asuhan dan konsumsi jemaah setelah pengajian. Permintaan bantuan kepada Warung Sedekah Sumringah tersebut kemudian diganti oleh Da'wah Squad dengan uang infak, namun seringkali juga dilakukan secara cuma-cuma.[10]

Sebuah Ruang Kontesasi: Distribusi Filantropi di Level Individu dan Kelompok

Al Husna

Al Husna menyelenggarakan filantropi mandiri yang dilakukan secara rutin dengan membuka peluang bagi para donatur untuk membantu pondok pesantren. Saat ini terdapat 25-30 anggota Al Husna yang menjadi donatur tetap. Dana dari para donatur ini disumbangkan ke pondok-pondok milik penceramah yang diundang Al Husna setiap bulannya. Kegiatan tersebut dilakukan secara bergilir dari satu pondok pesantren ke pondok pesantren

8 Wawancara dengan Retno Phalupie (Ketua Da'wah Squad) di Surakarta melalui telepon, 18 Juni 2021.

9 https://kumparan.com/bengawannews/makan-murah-dan-berkah-di-warung-sedekah-sumringah-1rJJjrtAdoa diakses pada tanggal 11 Juli 2021

10 Wawancara dengan Retno Phalupie (Ketua Da'wah Squad) di Surakarta melalui telepon, 18 Juni 2021.

lainnya.[11] Orientasi filantropi ini berkaitan dengan jaringan pertemanan, sehingga filantropi disalurkan ke jaringan terdekat dengan Al Husna.

Selain itu, Al Husna melakukan bantuan untuk orang luar dan anggota di dalam Al Husna itu sendiri. Pengurus biasanya mengadakan kegiatan penggalangan dana di luar infak keliling. Dana itu biasanya digunakan untuk menjenguk kerabat yang sakit ataupun untuk menghadiri acara pernikahan. Sedangkan dana infak dari kotak infak keililing digunakan untuk membayar penceramah yang diundang.[12] Meminjam istilah Sarah kegiatan ini masuk ke dalam "kesalehan sehari-hari" atau tindakan produktif dalam kegiatan sehari-hari yang dapat membangun identitas kesalehan seseorang. Amalan ini dapat terwujud dalam pakaian, tempat kerja, dan cara beribadah (Tobin, 2016: 21).

Al Husna melakukan beberapa kegiatan filantropi insidental bekerjasama dengan lembaga filantropi seperti ACT, FKAM, dan DDJT. Penggalangan dana baru akan dilakukan ketika DDJT atau FKAM meminta bantuan Al Husna. Kegiatan yang dilakukan antara lain donasi untuk penceramah dari DDJT yang terdampak COVID-19, partisipasi dalam ZISWAF (Zakat, Infaq Shodaqoh, dan Wakaf), air bersih untuk program LAZNAS DDJT Kalimantan Selatan, dan bantuan kegiatan musyawarah ulama dan tokoh masyarakat DDJT. Selain itu, Al Husna juga membantu para dai FKAM yang terdampak COVID-19 melalui *BaitulMal* FKAM. Baru-baru ini Al Husna menyalurkan kurban melalui FKAM. Kolaborasi ini menunjukkan bahwa di level kelompok, filantropi Al Husna tidak bisa dipisahkan dari kelompok islamis dengan mengakomodasi program-program mereka.

Namun, tidak semua filantropi yang dilakukan Al Husna berafiliasi dengan kelompok-kelompok islamis. Di level individu, baik pengurus maupun anggota kerap membagikan donasi terbuka kepada lembaga non-ideologi lain yang membutuhkan

11 Wawancara dengan Aida Hanura (54 tahun), Ketua Al Husna in Surakarta, 14 April 2021
12 Wawancara dengan Aida Hanura (54 tahun), Ketua Al Husna in Surakarta, 14 April 2021

melalui grup WhatsApp Al Husna. Mereka juga menyalurkan bantuan tidak hanya kepada lembaga-lembaga Islam tetapi juga kepada masyarakat umum. Dalam hal ini pengurus Al Husna juga mengakomodir donasi terbuka yang dibagikan oleh jemaah di grup WA, seperti membantu menghimpun dana dari jemaah. Misalnya, pada 9 Juni 2021, salah satu jemaah mengirimkan pengumuman *open* donasi untuk biaya pengobatan anak. Kemudian, manajemen Al Husna membantu menggalang dana melalui rekening salah satu pengurus Al Husna.

Berbagai program di atas menunjukkan variasi subjektivitas majelis taklim di level kelompok dan individu. Di level kelompok, sebagian besar kegiatan filantropi Al Husna disalurkan untuk mengakomodasi kelompok-kelompok islamis seperti FKAM dan DDII. Sedangkan kegiatan yang bekerjasama dengan ACT lebih banyak disalurkan, tidak hanya untuk kegiatan keislaman tetapi juga kegiatan kemanusiaan seperti bantuan Covid-19, korban konflik Wamena dan Palestina.

Gambar 1. Donasi Al Husna untuk korban warga terdampak tragedi kemanusiaan di Wamena[13] dan donasi untuk Palestina[14]

13 Postingan Al Husna di Instagram @alhusna0909 https://www.instagram.com/p/B7p4oVPHMo4/?utm_source=ig_web_copy_link. diakses pada tanggal 23 Mei 2021

14 Postingan Al Husna di Instagram @alhusna0909 https://www.instagram.com/p/

Kegiatan donasi Al Husna ini dibagikan melalui Instagram dan grup WhatsApp. Di dalam grup WA, penyebaran informasi kegiatan donasi dilakukan oleh pengurus dan anggota pengajian yang tergabung dalam kelompok. Misalnya, obrolan di grup WhatsApp Al Husna seputar peristiwa di Palestina yang diserang Israel. Mereka kemudian membuka donasi untuk membantu umat Islam di Palestina. Kondisi ini menunjukkan bahwa filantropi yang dilakukan Al Husna tidak hanya fokus pada isu lokal. Mereka juga menanggapi isu-isu Islam transnasional sebagai bentuk solidaritas untuk memperkuat umat Islam di seluruh dunia. Hal itu memberi kesempatan bagi Al Husna untuk peka pada isu-isu kemanusiaan secara global usehingga tidak hanya fokus mengakomodir "kelompok islamis". Filantropi di level kelompok, di satu sisi, berpotensi memperluas islamisme karena berkolaborasi dengan kelompok-kelompok islamis, tetapi di sisi lain melalui "filantropi keseharian" yang dilakukan oleh majelis taklim untuk membantu kebutuhan anggota, berkontribusi pada penguatan peran perempuan di majelis taklim.

Di level individu, pengurus dan jemaah Al Husna berinisiatif memberikan donasi terbuka untuk isu-isu sosial di sekitar mereka. Mereka kemudian menggunakan Al Husna sebagai ruang untuk mengumpulkan bantuan. Penyaluran bantuan yang beragam dan tidak hanya terfokus pada gerakan islamisme, menunjukkan bahwa setiap individu berperan dalam mengekspresikan subjektivitasnya masing-masing. Subjektivitas individu untuk melakukan kegiatan filantropi tidak datang dari perintah ustaz melainkan inisiatif mereka sendiri. Subjektivitas individu yang dilakukan dengan bentuk kerja sama yang tidak melibatkan kelompok islamis menjadi peluang untuk membatasi ide-ide islamisme.

Humaira

Majelis Taklim Humaira menyelenggarakan banyak kegiatan sosial baik itu bantuan rutin maupun bantuan yang sifatnya insidental merespon permasalahan yang sedang terjadi. Bantuan rutin yang

---

B7p4oVPHMo4/?utm_source=ig_web_copy_link. diakses pada tanggal 23 Mei 2021

majelis taklim ini lakukan adalah bantuan peduli anak asuh, pengobatan gratis, dakwah pelosok, *garage sale*, sedekah panti dan pondok, mukena bersih, sembako untuk lansia dan duafa. Hal yang menarik dari Humaira adalah mereka melakukan inovasi ekonomi keagamaan yang kreatif dalam filantropi, salah satunya melalui *garage sale*. *Garage sale* merupakan cara kreatif yang digunakan Humaira untuk mendukung program kegiatan sosial secara mandiri. Yang dimaksud dengan "Garage Sale" adalah kegiatan menjual kembali barang bekas dengan harga yang lebih terjangkau.

Program *garage sale* ini diawali dengan pengumpulan sumbangan dari jemaah maupun masyarakat umum berupa barang bekas yang layak pakai. Barang-barang yang dikumpulkan adalah pakaian dan barang-barang rumah tangga. Barang-barang yang sudah terkumpul kemudian dijual kepada masyarakat. Hasil penjualan kemudian digunakan untuk melakukan kegiatan sosial seperti merenovasi masjid di kawasan Solo Raya, memberikan sembako kepada anak-anak panti asuhan dan memberi bantuan fasilitas ke pondok pesantren. Pada tanggal 28 April 2019, Humaira mengadakan *garage sale* dan kegiatan penunjang tambahan seperti *preloved* Humaira, pengobatan gratis, donor darah, sembako murah, dan pengajian di halaman Restoran Obonk Steak. Peserta yang hadir cukup banyak, baik laki-laki maupun perempuan.

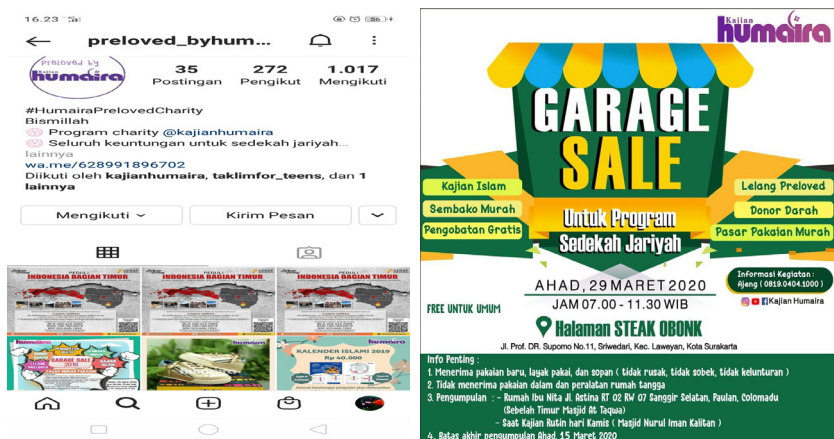
Dana *garage sale* itu kemudian digunakan untuk renovasi TPA Al Kautsar Tawangsari, sumbangan untuk Rumah Darul 'Ula Sanggir Qur'an, sumbangan tempat tidur, lemari, perlengkapan kamar di Panti Asuhan Aitam, Al Birru Colomadu program *tahfidz* (menghafal Al Qur'an) dan *tahsin* (membaca Al Qur'an yang benar), peralatan belajar, bantuan renovasi pondok Al Amin Wonogiri, bantuan penampungan air untuk pondok Fatimatus az Zahra, bantuan sembako dan perlengkapan pondok NU Tarbiyatush Sholihin Wonogori.

Selain itu, Humaira juga memproduksi *merchandise* Humaira seperti botol minum, gantungan kunci, tas jinjing, kalender, dan *T-shirt*. Produk-produk tersebut dipasarkan saat pengajian rutin digelar, tepatnya di Masjid Kalitan Surakarta. Setiap selesai pengajian, panitia mengumumkan kepada jemaah bahwa Humaira menawarkan

produk-produknya untuk dijual, dan biasanya mereka mengatakan bahwa hasil penjualan tersebut digunakan untuk mendukung dakwah Humaira, sehingga sebagian besar pembeli produk tersebut adalah jemaah dari Humaira sendiri. Santo (2018: 330-331) mengatakan bahwa *merchandise* dapat berfungsi sebagai alat mengekspresikan identitas dan individualitas dalam *consumer society*. Suatu item dapat menjadi "pengingat" bagi anggota komunitas atas partisipasi, kegiatan, dan pengalaman yang telah dilakukan. Dengan demikian minat perempuan untuk mengkonsumsi barang dagangan yang dijual majelis taklim, dapat dipengaruhi oleh keterikatan mereka dengan komunitas yang mereka ikuti, selain didasarkan pada keinginan untuk bersedekah melalui pembelian barang-barang yang diproduksi oleh majelis taklim.

Ada juga program bernama #HumairaPrelovedCharity. Humaira membuat akun Instagram @preloved_byhumaira yang saat ini berisi 35 postingan. Beberapa postingan tersebut berisi foto-foto barang bekas yang masih dalam kondisi bagus, disertai dengan keterangan harga barang tersebut. Barang-barang yang dipamerkan antara lain tas, sepatu, jubah, jam tangan, dan dompet. Di bagian deskripsi, dituliskan bahwa hasil penjualan digunakan untuk sedekah. Fenomena seperti ini sering disebut sebagai "pasar Islam" di mana komunitas muslim mulai mengekspresikan Islam di ruang modern. Setiap individu atau komunitas memiliki caranya sendiri dalam mem-*branding* pasar Islam (lihat Rudnyckyj, 2009; Hoesterey, 2016; Latief, 2017b, Cevik, 2016).

Humaira juga melakukan filantropi insidental dengan membuka donasi untuk membantu masalah insidental. Misalnya, Humaira melakukan filantropi insidental secara besar-besaran dalam penanganan COVID-19, mulai dari penyediaan alat pelindung diri, vitamin, makanan, dan minuman bagi tenaga kesehatan di RS Solo Raya; RS Moewardi, RS Yarsis, RS Universitas Sebelas Maret (UNS), dan lain-lain. Humaira bersama ACT juga membantu korban konflik dan kemanusiaan di Palestina, Rohingya, Wamena, dan gempa di Maluku. Mereka membuat program mandiri berdasarkan pertemuan di forum pengurus Humaira. Di level kelompok, pengurus Humaira memiliki

otoritas tertinggi dalam menentukan program-program filantropi. Kegiatan filantropi ini bukan rekomendasi dari penasihat atau agen filantropi lainnya.

Gambar 2. Garage Sale[15] dan Humaira Preloved Charity[16]

Uraian program filantropi Humaira di atas menunjukkan peran dan subjektivitas pengurus Humaira dalam menyelenggarakan program filantropi. Mereka membuat program mandiri berdasarkan pertemuan di forum pengurus Humaira. Di level kelompok, pengurus Humaira memiliki otoritas tertinggi dalam menentukan program-program filantropi bukan atas perintah dari agen filantropi lain. Oleh karena itu, diasumsikan bahwa pada level individu pengurus dan jemaah juga sejalan dengan program yang telah dicanangkan Humaira atas dasar dukungan mereka terhadap filantropi yang dilakukan. Dugaan ini dibuktikan dengan wawancara saya dengan Lusi, salah satu jemaah Humaira. Meski jarang mengikuti kajian Humaira, namun Lusi mengetahui program-program sosial Humaira dan memberikan apresiasi.

Humaira itu bagus, semua pengelolanya perempuan. Kalau tidak salah, selain pengajian, ada juga bakti sosial jika pada masa pande-

15 Postingan Humaira di Instagram @kajianhumaira. https://www.instagram.com/p/B9ary-9JhSsZ/?utm_medium=copy_link. diakses pada tanggal 25 Mei 2021

16 Postingan Instagram @preloved_byhumaira diakses pada tanggal 22 Mei 2021

mi ada donasi terbuka untuk membantu APD, pemberian nutrisi bagi tenaga medis, kalau saya tidak salah selama Ramadan ada juga kergiatan berbagi takjil, kemudian ada juga *garage sale*… itu bagus, Humaira, wanita, dengan jadwal sibuk mereka, masih ingin terlibat dalam banyak kegiatan.[17]

> Lusi mengaku pernah mengikuti program donasi Humaira, baik secara langsung maupun tidak langsung dengan transfer melalui rekening milik Humaira.[18]

Nama-nama program Humaira seperti bantuan peduli anak asuh, pengobatan gratis, dakwah pelosok, sedekah panti dan pondok, mukena bersih, sembako untuk lansia dan duafa, serta program filantropi kreatif yang berbeda dengan program filantropi pada umumnya, seperti *garage sale, preloved* Humaira, jualan *tumbler,* merupakan bentuk subjektifitas Humaira dalam menentukan program. Apalagi, program insidental Humaira tidak hanya menyasar institusi Islam, tetapi juga menunjukkan inklusivitas dan subjektivitas Humaira yang berpeluang membatasi gerakan Islam.

Kegiatan filantropi yang dilakukan Humaira di atas dimaknai sebagai pengamalan nilai-nilai Islam dalam "bekerja bersama Allah" dan bagian dari mengekspresikan kesalehan mereka. Otoritas Humaira dalam menentukan sendiri pengurus Humaira dan *volunteer* dari jemaah merupakan salah satu cara pemberdayaan perempuan di majelis takilm. Filantropi, menurut pengurus Humaira, merupakan bagian dari dakwah mereka dengan tujuan untuk menyebarkan Islam. Tujuan ini dapat dilihat sebagai interpretasi lain dari kata "dakwah". Jika dalam gerakan islamis dakwah terkadang harus dilakukan dengan kekerasan, namun melalui Humaira, dapat direfleksikan bahwa dakwah diterapkan dalam bentuk membantu meringankan beban orang lain. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa program filantropi Humaira berperan dalam membatasi gerakan Islamis di Surakarta berdasarkan subjektivitas pengurus dan jemaahnya.

---

17 Wawancara dengan Lusi di Surakarta, 29 Desember 2020.

18 Wawancara dengan Lusi di Surakarta, 29 Desember 2020.

Da’wah Squad

Da’wah Squad memiliki program rutin berbagi buka puasa Ramadan dan puasa sunah kepada anak yatim, orang miskin, dan orang yang membutuhkan. Da’wah Squad juga memiliki program reguler untuk mendukung Taman Pendidikan Al Quran (TPA, Taman Pendidikan Al Quran) dan Ma’had, tidak hanya di wilayah Solo Raya. Da’wah Squad memiliki program tabungan bernama “kencleng Dakwah”. Kencleng Dakwah diperuntukan bagi jemaah yang ingin menjadi donatur tetap. Jemaah membawa pulang kencleng (celengan kaleng) itu untuk diisi selama sebulan setelah itu dikumpulkan lagi ke pengurus Da’wah Squad.

Sedangkan kegiatan insidental merupakan program yang dilakukan untuk merespon permasalahan yang sedang berlangsung, seperti bantuan bagi korban banjir, korban tragedi kemanusiaan Wamena, bantuan bagi Muslim Uygur, Palestina serta bantuan bagi tenaga medis dan korban COVID-19. Da’wah Squad menggelar program tanggap corona yang dibagikan di Instagram Da’wah Squad @dakwahsquadsolo pada 25 Maret 2020, antara lain bantuan yang akan direalisasikan berupa sabun tangan untuk masjid, masker untuk masyarakat, alat pelindung diri (APD) yang terdiri dari jumpsuit, sarung tangan, masker untuk tenaga medis dan bantuan mendesak lainnya terkait program. Beberapa rumah sakit yang dibantu adalah Puskesmas Manahan, RS Yarsis, RS DKT, dan RS Banyu Bening.

Da’wah Squad juga memiliki kegiatan kurban untuk daerah-daerah terpencil yang membutuhkan. Dalam postingannya pada 22 Juni 2020, Da’wah Squad membuka donasi untuk kurban ke pelosok, berupa sapi 3 juta dan kambing 2,5 juta. Pada postingan kali ini, bagi yang mau berdonasi akan mendapatkan oleh-oleh yang menarik dan seporsi paha untuk (kambing kurban) dan 4 kg daging bagi yang mengurbankan sapi. Mereka mengutip sebuah hadits “Barangsiapa mendapat ruang tetapi tidak berkurban, maka dia tidak memberkati tempat shalat kami” (H.R Ahmad).

Gambar 3. Paket sembako untuk anak yatim dan duafa melawan COVID-19[19] serta kegiatan kurban dan bakti sosial[20]

Da'wah Squad tidak memiliki donatur tetap, sehingga dana yang digunakan untuk melaksanakan kegiatan filantropi tersebut diperoleh melalui kotak infak yang diedarkan dalam pengajian rutin Da'wah Squad setiap minggunya. Besaran dana sosial yang digunakan dari kotak infak sebesar 75%, sedangkan 15% sisanya digunakan untuk kegiatan operasional. Namun, selama covid, dana dari infak juga menurun, mengingat jemaah yang hadir secara langsung juga mengalami penurunan.[21]

Dalam Da'wah Squad, subjektivitas perempuan di level individu terlihat dari respon yang datang dari Retno, Ketua Da'wah Squad. Dalam postingannya di Instagram @retno_phalupie pada 31 Januari 2020, ia menanggapi buku yang ditulis oleh Umaier Khaz "Perjalanan ke Xinjiang". Dalam postingannya, dia mengatakan bahwa:

Awalnya, tidak ada rencana penggalangan dana untuk Muslim Uygur, hanya studi rutin. Namun demikian, setelah membaca #TheJourneytoXianjiang oleh Ustad @umaierkhaz muncullah ide. Bagaimana saya membantu mereka? Pada tanggal 26 Januari berkoordinasi dengan beliau untuk mengadakan acara penggalangan dana dan menyisipkan sedikit cerita tentang Muslim Uygur dalam me-

nyampaikan materi pelajaran, Alhamdulillah, setuju…."6.401.500" dana yang terkumpul untuk sedikit membantu meringankan beban saudara muslim di Uygur. [22]

Postingan ini menunjukkan bahwa Retno memilih untuk menanggapi narasi islamisme dalam buku Umaier Khaz dengan empati untuk membantu saudara-saudara muslim di Uyghur daripada menanggapi aspek politik. Pilihan itu merupakan representasi dari respon subjektivitasnya terhadap gerakan Islamis. Respon Retno dengan melakukan donasi terbuka untuk membantu muslim Uyghur membuktikan subjektivitas mereka dalam menanggapi propaganda Islam dengan filantropi.

Tabel 1. Perbandingan program filantropi dari Al Husna, Humaira dan Da'wah Squad

No	Indikator	Al Husna		Humaira		Da'wah Squad	
		Level Kelompok	Level Individu	Level Kelompok	Level Individu	Level Kelompok	Level Individu
1.	Sumber Dana	Infak dan dan donatur rutin dari jemaah Al Husna	Open donasi di grup WA yang diinisiasi oleh jemaah Al Husna	Donatur dari jemaah Humaira, infak, garage sale, preloved Humaira, jual merchandise	Donatur individu yang mendukung program filantropi Humaira	Infak, kencleng dakwah	Donatur individu yang mendukung program filantropi Da'wah Squad
2.	Distribusi	FKAM, DDJT, ACT	Institusi umum yang membutuhkan, masyarakat secara umum, rumah sakit, aktivitas kemanusiaan	peduli anak asuh, pengobatan gratis, dakwah pelosok, garage sale, sedekah panti dan pondok, mukena bersih, sembako untuk lansia dan duafa	Mendukung program filantropi Humaira	Program filantropi Da'wah Squad seperti buka puasa, bantuan TPA, santunan anak yatim, dan bantuan untuk rumah sakit umum	Mendukung program filantropi Da'wah Squad

3.	Jenis Filant-ropi	Filantropi mandiri dan filantropi yang bekerjasa-ma dengan kelompok Islamis	Filantropi mandiri	Filantropi yang mandiri dan kreatif	Filantropi yang man-diri dan kreatif	Filantropi mandiri	Filantropi mandiri

Filantropi Mandiri dan Kreatif: Cara Alternatif Membatasi Gerakan Islamis

Apa implikasi dari filantropi perempuan yang mandiri dan kreatif? Otoritas perempuan dalam filantropi yang diselenggarakan oleh perempuan berkaitan dengan keinginan mereka untuk melakukan kegiatan sesuai dengan strategi organisasi yang mereka pilih, apakah separatisme, asimilasi, individualisme atau lebih sebagai peran pembantu (McCarthy, 1996). Strategi ini menyebabkan terbentuknya pola baru yang berbeda dengan filantropi yang dikelola oleh laki-laki atau lembaga filantropi lainnya, seperti beberapa majelis taklim yang memilih memisahkan diri dari organisasi filantropi dan melakukan filantropi secara mandiri. Filantropi perempuan mandiri adalah filantropi yang dilakukan murni atas inisiatif perempuan di majelis taklim. Filantropi mandiri dilakukan untuk mendukung program-program yang ada di majelis taklim itu sendiri, bukan untuk mengakomodir lembaga filantropi lainnya. Al Husna hanya memiliki satu program filantropi mandiri yaitu bantuan untuk pondok-pondok milik penceramah yang mengisi kajian di Al Husna. Ketika majelis taklim belum banyak melakukan kegiatan filantropi yang dikelola sendiri, majelis taklim semakin memiliki celah untuk dilirik lembaga filantropi lain, bahkan dari kelompok islamis seperti FKAM dan DDII. Kelompok islamis ini kemudian memanfaatkan kondisi ini untuk mengumpulkan dana guna mendukung program mereka.

Berbeda dengan Al Husna, Humaira memiliki banyak program filantropi yang lebih mandiri yang disusun oleh pengurus Humaira. Banyaknya kegiatan filantropi membuat Humaira cukup sibuk, sehingga tidak mudah tergoda untuk bekerjasama dengan agen filantropi lain. Kondisi ini membatasi peluang kelompok-kelompok

islamis untuk masuk ke majelis taklim. Humaira mewakili organisasi perempuan yang melakukan filantropi secara mandiri dengan cara yang belum banyak dilakukan oleh lembaga filantropi lain, yaitu melalui filantropi kreatif. Mereka menggabungkan orientasi pasar dengan keyakinan melalui beberapa kegiatan filantropi kreatif seperti menjual tumbler, program *preloved* Humaira, dan mengadakan *garage sale*. Filantropi mandiri Humaira memperkuat peran perempuan dalam filantropi dan membuka ruang subjektifitas bagi perempuan untuk menentukan mana yang terbaik bagi organisasinya tanpa berfokus pada ideologi Islam tetapi pada bagaimana mendapatkan dana untuk kemanusiaan.

Da'wah Squad juga memiliki banyak program filantropi mandiri seperti buka puasa, tabungan, TPA dan bantuan anak yatim. Dalam filantropi mandiri ini, pengurus memiliki otonomi penuh dalam menentukan distribusinya. Distribusi ini menunjukkan bahwa semakin mandiri filantropi yang dilakukan oleh perempuan di majelis taklim akan semakin memperkecil ruang gerak kelompok islamis untuk terlibat, sehingga dapat mempersempit ruang gerak islamisme di majelis taklim.

Sejalan dengan fenomena di atas, Anwar (2019) menunjukkan bahwa di Surakarta, syariah telah memasuki industri yang mengakomodasi syariah yang ditandai dengan tumbuhnya hotel syariah. Fenomena ini menunjukkan bahwa syariah telah menjadi ekspresi identitas ekonomi yang mewarnai kehidupan sehari-hari kelas menengah muslim yang taat. Filantropi yang dilakukan majelis taklim juga menunjukkan bahwa selain perdebatan besar tentang negara berbasis syariah yang digaungkan di tingkat politik negara (Ahyar, 2019), di tingkat akar rumput, syariah telah diakomodasi melalui kehadiran filantropi di majelis taklim sebagai bagian dari ekspresi kesalehan perempuan.

Kesimpulan

Bagaimana masa depan filantropi perempuan di Surakarta? Kegiatan filantropi yang dilakukan ketiga majelis taklim tersebut menunjukkan adanya variasi subjektivitas di level individu dan kelompok. Di

satu sisi, di level kelompok, Al Husna, misalnya, menjadi wadah bagi ekspansi islamisme yang didukung oleh islamisasi yang mengakomodir kelompok-kelompok islamis seperti FKAM dan DDII. Al Husna telah digunakan sebagai ruang untuk menyebarkan ide-ide islamisme dan sebagai sumber dukungan dana bagi kelompok-kelompok islamis. Namun, di sisi lain, di level individu, masing-masing anggota di Al Husna masih bernegosiasi dengan subjektivitas dan ambivalensinya masing-masing dengan membuka jalan filantropi yang tidak berideologi islamisme dan tidak mendukung kelompok islamis.

Sedangkan Humaira dan Da'wah Squad memiliki banyak kegiatan filantropi yang kreatif dan mandiri, dengan tidak melibatkan kelompok islamis dalam kegiatan filantropinya. Program filantropi yang kreatif dan mandiri menjadi salah satu alternatif bagi Humaira dan Da'wah Squad untuk merespon gerakan islamis. Respon menunjukkan bahwa filantropi majelis taklim menjadi cara alternatif untuk mempersempit gerakan Islamis dengan mengekspresikan subjektivitas dan kesalehan perempuan.

References

Abraham, D. M. (2010). *Women Healthcare Philanthropists: Sharing Their Resources with Commnunity Healthcare Systems*.

Ahyar, M. (2019). Pos-Islamisme, Demokrasi dan Gerakan Sosial Islam di Surakarta. Dalam M. N. Ichwan & M. Wildan (Ed.), Islamism*e dan Pos-*Islamism*e dalam Dinamika Politik Indonesia Kontemporer* (hlm. 253–278). Yogyakarta: SUKA-Press.

Anwar, Z. (2019). Syariah dalam Industri Akomodasi di Solo: Antara Ekspresi Ketaatan dan Strategi Bisnis. Dalam M. N. Ichwan & M. Wildan (Ed.), Islamism*e dan Post* Islamism*e: Dalam Dinamika Politik Indonesia Kontemporer* (1 ed.). Yogyakarta, Suka-Press.

Atia, M. (2013). *Building A House in Heaven: Pious Neoliberalism and* Islamic *Charity in Egypt*. London: University of Minnesota.

Bulck, H. van den. (2018). *Celebrity philanthropy and activism: Mediated interventions in the global public sphere*. Routledge, Taylor & Francis Group.

Cevik, N. (2016). *Muslimism in Turkey and Beyond*. Palgrave Mac-

millan US. https://doi.org/10.1007/978-1-137-56154-1

Clark, J. A. (2004). *Islam, charity, and activism: Middle-class networks and social welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Indiana University Press.

Fauzia, A. (2016). *Filantropi Islam: Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negra di Indonesia* (E. Mushoffa, Penerj.). Yogyakarta: Gading Publishing.

Final Research Report CRCS. (2021). *Shifting Pattern: In the Enabling Environtment for Radicalization and Tolerance Promotion in Indonesia* [Final Resarch Report]. Universitas Gadjah Mada.

Hasan, N., & Aijudin, A. (2019). Islam and Power: Measuring the View of Surakarta Ulama against the Nation. Dalam *Politics, Ulama and Narratives on Nationalhood: Fragmentation of Religious Authority in Indonesian Cities*. Jakarta: Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Jakarta.

Hoesterey, J. B. (2016). *Rebranding Islam: Piety, Prosperity and A Self-Help Guru*. Stanford University Press.

Johnson, J. M. (2017). *Funding Feminism: Monied Women, Philanthropy, and the Women's Movement, 1870-1967*. University of North Carolina Press.

Kailani, N. (2015). *Aspiring to Prosperity: The Economis Theology of Urban Muslims in Contemporary Indonesia*.

Kailani, N. (2021). Creating Entrepreneurial and Pious Muslim subjectivity in globalised Indoensia. Dalam *Rising* Islamic *Conservatism in Indonesia:* Islamic *Groups and Identity Politics*. Routledge, Taylor & Francis Group.

Latief, H. (2013). *Politik Filantropi Islam di Indonesia: Negara, Pasar dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: Ombak.

Latief, H. (2017a). *Melayani Umat: Filantropi Islam dan Ideologi Kesejahteraan Kaum Modernis*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Latief, H. (2017b). Marketizing Piety through Charitable Work: Islamic Charities and the Islamization of Middle- Class Families in Indonesia. Dalam D. Rudnyckyj & F. Osella (Ed.), *Religion and the Morality of the Market* (1 ed., hlm. 196–216). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781316888704.010

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The* Islamic *Revival and the*

Feminist Subject. Princeton University Press.

McCarthy, K. (1996). Women and Philanthropy. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Non-Profit Organizations*, *7*(4), 332–335.

Nisa, E. F. (2019). Networking Humanity: Women and Philanthropy. *MEI Insight*, *198*, 10.

Parsons, P. H. (2004). *Women's Philanthropy: Motivations for Giving*. University of Alabama.

Rudnyckyj, D. (2009). Spiritual economies: Islam and neoliberalism in contemporary Indonesia. *Cultural Anthropology*, *24*(1), 104–141.

Santo, A. (2018). Fans and Merchandise. Dalam M. A. Click & S. Scott (Ed.), *The Routledge Companion to Media Fandom* (1 ed., hlm. 329–337). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315637518

Setiawan, A., Saputra, A. B., & WAhyudi, H. (2020). Peran Global Qurban Aksi Cepat Tanggap Indonesia dalam menyalurkan Bantuan Kemanusiaan Transnasional. *Journal Dinamika Pemerintahan*, *3*(1). https://doi.org/0.36341/jdp.v3i1.1178

Tibi, B. (2016). *Islam dan* Islamism*e* (A. Baiquni, Ed.; A. Adlin, Penerj.). Bandung: Mizan Media Utama.

Tobin, S. A. (2016). *Everyday piety: Islam and Economy in Jordan*. Cornell University Press.

Wildan, M. (2013a). Mapping Radical Islam: A Study of the Proliferation of Radical Islam in Solo, Central Java. Dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn"* (hlm. 190–223). Singapore: Institute of Southeast of Asian Studies.

Wildan, M. (2013b). The Nature of Radical Islamic Groups in Solo. *Journal of Indonesian Islam*, *7*(1), 49. https://doi.org/10.15642/JIIS.2013.7.1.49-70

Wildan, M. (2018). *Youth Radical* Islamism *in Solo as Manifested by Front Pemuda Islam*. *8*(1), 90–103.

Williams, R. J. (2003). Women on Corporate Boards of Directors and Their Influence on Corporate Philanthropy. *Journal of Bussiness Ethics*, *42*(1).

https://kumparan.com/bengawannews/makan-murah-dan-berkah-di-warung-sedekah-sumringah-1rJJjrtAdoa

diakses pada tanggal 11 Juli 2021

Wawancara

Wawancara dengan Aida Hanura (54 tahun), Ketua Al Husna, di Surakarta, 14 April 2021.

Wawancara dengan Iin (38 tahun), Wakil Ketua Hunaira melalui telepon, 29 April 2021.

Wawancara dengan Lusi di Surakarta, 29 Desember 2020.

Wawancara dengan Retno Phalupie, Ketua Da'wah Squad di Surakarta melalui telepon,18 June 2021

Wawancara dengan Ustaz Aziz, Penasehat Da'wah Squad's di Masjid Nurul Jadid, Surakarta, 11 Desember 2020.

K.H. Raden Muhammad Adnan (1889-1969 M): Ulama Dan Pejuang Di Bidang Pendidikan, Politik, Dan Agama Dari Kauman Surakarta[1]

Islah Gusmian

Pendahuluan

Dalam sejarah nusantara, Surakarta merupakan salah satu kota penting di Jawa. Di wilayah ini kerajaan Jawa berdiri. Di dalamnya para pujangga mengembangkan kebudayaan dan peradaban, serta mereka menulis teks-teks sastra dengan beragam konteks, isi, dan gaya.[2] Di penghujung abad ke-20, Kota Surakarta juga merupakan salah satu pusat kegiatan ekonomi dengan kekuatan industri batik yang dahsyat. Pada awal tahun 1900-an, kampung Laweyan, yang ada di kota Surakarta, telah menjadikannya sebagai pusat kerajinan batik di Indonesia yang sangat berpengaruh.[3]

Selain sebagai pusat kerajaan, kota kebudayaan, dan pusat aktivitas ekonomi, Surakarta juga menjadi arena pergulatan politik dan perjuangan rakyat dalam usaha meraih kebebasan dan kemerdekaan dari kolonial Belanda. Pada tahun 1911, di kota ini berdiri gerakan

1 Tulisan ini pertama kali terbit pada Jurnal Lektur Keagamaan, Vol. 15 No. 1 (2017) dengan judul "K.H. Raden Muhammad Adnan (1889-1969 M): Ulama dan Pejuang di Bidang Pendidikan, Politik, dan Agama dari Kauman Surakarta." Untuk mengutip silahkan kunjungi Gusmian, I. (2017). K.H. Raden Muhammad Adnan (1889-1969 M): Ulama dan Pejuang di Bidang Pendidikan, Politik, dan Agama dari Kauman Surakarta. Jurnal Lektur Keagamaan, 15(1), 207–232. https://doi.org/10.31291/jlk.v15i1.521 atau diakses pada https://jlka.kemenag.go.id/index.php/lektur/article/view/521.

2 Di antaranya *Serat Centhini* yang disusun pada 1815. Serat ini merupakan salah satu teks legendaris yang menghimpun kebudayaan Jawa, mulai sejarah, seni, pengobatan, dan tasawuf. Isinya tentang pengalaman Syekh Amongraga, salah satu keturunan keluarga Sunan Giri yang, karena diusir dari wilayahnya oleh pasukan Sultan Agung, telah berkelana di seluruh Jawa untuk menemui satu persatu pertama yang menyepi di gunung-gunung. Setiap pertemuan memperdebatkan perihal pokok bahasan keagamaan. Lombard juga menyitir teks ini sebagai sastra agung di Jawa. Lihat misalnya, Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia,* terj. Tim Gramedia, jilid 2 (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 347.

3 G.P. Rouffaer, "Vorstenlanden" dalam *Encyclopaedie van Nederlandsch Indie* Jilid IV, 's-Gravenhage, 1905 sebagaimana dikutip oleh Korver, *Sarekat Islam,* h. 11.

Sarekat Dagang Islam (SDI) yang diinisiasi oleh H. Samanhoedi[4] dan kemudian dilanjutkan oleh HOS. Cokroaminoto dengan gerakan Serikat Islam.[5] Pada era ini pula, berdiri sekolah agama modern pertama di Jawa, Madrasah Mamba'ul Ulum yang didirikan oleh Patih Raden Adipati Sosrodiningrat pada awal tahun 1900-an.

Salah satu tokoh penting dalam gerakan sosial, politik, dan keagamaan di Surakarta era revolusi fisik adalah KH Raden Muhammad Adnan (selanjutnya disebut Kiai Adnan). Di samping dikenal sebagai sosok yang dekat dengan kekuasaan kraton, ia dikenal sebagai pemikir Islam dan aktivis sosial politik yang gigih serta mewakafkan dirinya untuk perkembangan agama Islam dan kemajuan tanah airnya. Karya-karyanya dan aktivitas sosial politik yang ia lakukan menjadi bukti historis atas perannya tersebut. Artikel ini akan mendedah pemikiran dan aktivitas Kiai Adnan dengan pendekatan sejarah sosial serta analisis diakronis (uraian yang menekankan pada proses atau urutan-urutan kejadian) dan analisis sinkronis. Konsep elite[6] yang dikembangkan Weber, dalam artikel ini dipakai untuk melihat eksistensi Kiai Adnan.[7] Disadari bahwa di masa lalu, bangsawan dan priyayi dipandang sebagai *goverment elite,* sedangkan ulama termasuk dalam *non-goverment elite*. Perbedaan penentuan sebagai *elite* mempu-

---

4 Menurut catatan Kahin, Sarekat Dagang Islam terbentuk pada 1909 yang didirikan oleh Raden Mas Tirtodisoeryo, seorang bangsawan, pedagang, dan pemimpin perusahaan dagang yang ketika itu dalam proses likuidasi. Gagasannya ini dalam rangka melindungi pedagang Jawa dari praktik perdagangan orang Cina yang licik. Pada 1911 ia memperoleh dukungan dari Hadji Samanhoedi, seorang pedagang batik dari Lawean Surakarta. Pada 1912 SDI muncul kembali dengan dengan nama Sarekat Islam di bawah ketua baru, Hadji Oemar Said Tjokroaminoto. Selengkapnya lihat, George Mc Turman Kahin, *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia,* terj. Nin Bakdi Sumanto (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan kerjasama dengan Sebelas Maret University Pers, 1995), h. 86. Selain versi di atas, ada versi lain yang menyebutkan bahwa Sarekat Dagang Islam sudah lahir sejak 1905. Karena sifat gerakan ini yang tidak terbatas hanya pada kalangan atas sebagaimana Boedi Oetomo, beberapa sejarawan muslim mengklaim bahwa kebangkitan nasional seharusnya merujuk pada lahirnya SDI.

5 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia,* h. 116. Lebih untuk penjelasan ini lihat, Deliar Noer, *Gerakan Moderen dalam Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1982), yang secara khusus membahas dalam satu bab.

6 Untuk konsep elite, lihat T.B. Bottomore, *Elite and Society* (Harmondworth, England: Pinguin Books, 1964).

7 Reinhard Bendix, *Max Weber, An Intellectual Portrait*, (New York :Anchor Books, 1962), h. 329-381.

nyai pengaruh terhadap orientasi fungsionalnya, baik fungsi sosial, politik, dan ekonomi.

Kiai Adnan: Lahir dari Rahim Kauman

Kiai Adnan lahir pada Kamis Kliwon, 6 Ramadhan 1818 J/ 16 Mei 1889 M/1306 H, di kompleks *pengulon,*[8] Kauman, Surakarta, Jawa Tengah. Ketika kecil ia diberi nama Shauman.[9] Ia sering disapa dengan panggilan "Den Kaji", sebagai penghormatan atas keluasan ilmu yang dimilikinya dan pengabdiannya dalam dunia pendidikan.[10]

Ia merupakan putra keempat dari 10 bersaudara.[11] Ayahnya bernama Kanjeng Raden Penghulu Tafsir Anom V (1854-1933 M),[12]

---

8 *Pengulon* adalah istilah untuk menyebut tempat kediaman para Penghulu. Di tempat ini, dipakai untuk menyelesaikan masalah-masalah keagamaan Islam, seperti mengurusi NTR (nikah, talak, rujuk) dan masalah keagamaan Islam, terutama yang menyangkut keluarga Kasunanan. Di kraton Yogyakarta dan Surakarta, tempat ini dibangun bersamaan dengan dibangunnya masjid Gede. Penghulu bertindak sebagai penasihat Dewan Daerah. Penghulu dan abdi dalem Pamethakan beserta keluarganya merupakan kelompok masyarakat yang tinggal pertama kali di sekitar Masjid Agung. Sekarang komplek ini disebut sebagai kampung Kauman.

9 Lihat, Muhammad Adnan, *Mutiara Hikmah*, penyunting A. Basit Adnan (Solo: Mardikintoko, 1996), h. 5; Abdul Basit Adnan, *Muhammad Adnan untuk Islam dan Indonesia* (Surakarta: Yayasan Mardikintoko, 2003), h. 12.

10 Abdul Basit Adnan, *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: Untuk Islam dan Indonesia*, h. 30; Abdul Basit Adnan, *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: Merintis IAIN Sunan Kalijaga* (Surakarta: Mardikintoko, 2003), h. 1.

11 Sepuluh saudara tersebut adalah Raden Ngabei Dirjodipura alias Muhammad Qomar, Raden Ngabei Tondhodipura (Raden Ketib Cendhono) alias Muhammad Ridwan, Raden Nganten Mursoko alias Mardiyah, Kiai Haji Raden Adnan alias Shauman, Kiai Kanjeng Raden Tumenggung Penghulu Tafsir Anom VI sebelumnya bergelar Raden Ketib Winong dan nama kecilnya Sahlan, Raden Nganten Maknawi, Raden Nganten Sumodiharjo alias Siti Maryan, Raden Nganten Projowiyoto alias Marfu'ah, dan Raden Nganten Condrodiprojo alias Marhamah.*Ibid.,* Abdul Basith Adnan, *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: Untuk Islam dan Indonesia* (Surakarta: Yayasan Mardikintoko, 2003), h. 13.

12 Tafsir Anom V wafat pada 21 September 1933 pukul 02.00 dalam usia 79 tahun. Atas permintaan Sri Susuhunan Pakubowono X, Jenazah Tafsir Anom V dimakamkan di pemakaman Imogiri, berada di perbatasan selatan Surakarta dan Yogyakarta. Pemakaman imogiri ini merupakan komplek pemakaman keluarga raja dinasti Mataram. Para keluarga dan ahli waris beliau sebenarnya menghendendaki beliau dimakamkan di makam Pajang Surakarta, tetapi demi menghormati titah raja yang memberikan penghormatan kepada jasa-jasa beliau, akhirnya mereka semua

seorang ulama dan bangsawan yang bekerja sebagai *abdi dalem* kraton Surakarta. Tafsir Anom V menjadi penghulu (*qaḍȋ*) pada era Sri susuhunan Paku Buwana IX[13] (1861-1893 M)[14] dan komisaris Madrasah Manbaul Ulum.[15]

Pada usia anak-anak, Kiai Adnan bersama kedua orangtuanya tinggal di lingkungan *pengulon*.[16] Meskipun kehidupan keluarganya berkecukupan, ia dididik dengan cara dan semangat hidup sederhana. Salat tahajud, berpuasa Senin dan Kamis, salat berjamaah di masjid Agung Surakarta menjadi salah satu laku tirakat yang ditanamkan oleh kedua orangtuanya. Ia dikenal sebagai pribadi yang bersahaja dan ramah. Gemar membesuk orang yang sakit dan bertakziyah bila ada tetangga yang wafat. Cara hidup yang bersahaja ini bisa dilihat dari cara tidurnya yang tidak beralaskan kasur dan bantal, tetapi berbaring di atas dipan sederhana yang beralaskan tikar dan berbantal sebilah kayu yang cekung di bagian tengahnya dan dialasi dengan sorban.

Pendidikan Kiai Adnan

Kiai Adnan pertama kali mengenal huruf Arab melalui ayahnya sendiri. Ketika itu belum banyak sekolah yang didirikan oleh kalangan pribumi, apalagi sekolah yang memberikan pelajaran baca

---

sepakat, beliau di makamkam di makam raja-raja di Imogiri. Lihat Abdul Basith Adnan, *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: Untuk Islam dan Indonesia,* h. 14. Tafsir Anom V merupakan salah satu murid Muhammad Salih As-Samarani (Kiai Saleh Darat). Lihat Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa, dalam Pemikiran Muhammad Shalih As-Shamarani*, ed. Ismail SM. (Semarang: Walisanga Pres, 2008), h. 57.

13 Abdul Basit Adnan dan Abdul Hayi Adnan, "Prof. K.H.R Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam", dalam Moch. Damami, *Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000), h. 1-3.

14 Paku Buwana IX adalah raja kraton Surakarta yang memerintah sejak 30 Desember 1861-1893. Lihat Purwadi dan Djoko Dwiyanto, *Kraton Surakarta, Sejarah, Pemerintahan, Konstitusi, Kesusastraan dan Kebudayaan* (Yogyakarta: Panji Pustaka, 2008), h. 402.

15 Manbaul Ulum adalah Madrasah tingkat Ibtidaiyah, Tsanawiyah, dan Aliyah yang mendidik calon Penghulu di lingkungan Kasunanan Surakarta. Pada masanya, lembaga ini menghasilkan para ahli, seperti

16 Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, edisi I (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), h. 6.

tulis Al-Qur'an. Di bidang menulis dan membaca aksara Jawa, ia belajar di Sekolah Partikelir di Solo.[17] Adapun ketrampilan membaca dan menulis huruf Latin serta pengetahuan umum diperolehnya dari guru yang secara khusus didatangkan ke rumahnya.[18] Selanjutnya, ia belajar di lembaga formal di Sekolah Rakyat. Setelah Madrasah Manba'ul Ulum berdiri, ia belajar di madrasah ini sampai selesai. Dari Madrasah Manba'ul Ulum ini, pada 21 April 1906 ia memperoleh "Syahadah Islamiyah" No. I.[19]

Pada usia 13 tahun, Kiai Adnan nyantri di berbagai pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur, yaitu di pesantren Mojosari Nganjuk di bawah asuhan Kiai Zaenuddin, di pesantren Mangunsari di bawah asuhan Kiai Imam Bukhari, di pesanten Tremas Pacitan di bawah asuhan Kiai Dimyati Abdullah, lalu kembali ke Surakarta dan berguru kepada Kiai Idris di Pesantren Jamsaren.[20] Di Pesantren Jamsaren inilah Raden Adnan mempelajari dan hafal 1000 bait Kitab *Alfiyah* karya Ibnu Malik—kitab gramatika bahasa Arab yang ditulis dalam bentuk *nadlam*.[21]

Pada tahun 1908, ketika berusia 17 tahun, bersama dua saudaranya—Sahlan, dan Ishom alias Muhammad Thohar—oleh ayahnya, ia dikirim ke Mekah untuk belajar agama Islam. Di Hejaz, Mekah, dan Madinah ia belajar tentang Islam selama 8 tahun. Ia berguru kepada Kiai Mahfudz at-Tirmisi (1868-1919)—ulama dari Tremas, Pacitan yang menjadi ulama di Mekah dan memiliki otoritas di bidang hadis, Kiai Idris, Syaikh Syatho, dan Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi (1855-1916).[22] Memasuki tahun 1914, ketika ter-

---

17 Muhammad Adnan, *Mutiara Hikmah*, h. 5-6.

18 Abdul Basit Adnan dan Abdul Hayi Adnan, "Prof. K.H.R. Muhammad Adnan dan pemikirannya dalam Islam", dalam Moch. Damami, *Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 5.

19 Muhammad Adnan, *Mutiara Hikmah*, h. 6.

20 Norma Setyowati dan Danur Hadi Prasojo, *Ritual dalam Proses Pembangunan Masjid, Studi Kasus Pembangunan Masjid Tegalsari Surakarta* (Surakarta: t.p. 2008), h. 13.

21 Abdul Basit Adnan dan Abdul Hayi Adnan, "Prof. K.H.R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam", dalam Moch. Damami, *Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 7.

22 Ghazali Munir,*Warisan Intelektual Islam Jawa, dalam Pemikiran Muhammad*

jadi Perang Dingin, oleh ayahnya, ia diminta pulang ke Surakarta. Bersama saudaranya, Kiai Adnan kembali ke tanah air dengan menumpang kapal laut, dan tiba di Solo pada tahun 1916.

Selain belajar tentang Islam, ia juga belajar tentang tatakrama dan moralitas kejawaan. Sebagai putra penghulu kraton Kasunanan Surakarta, kiai Adnan dituntut memahami seluk-beluk adat istiadat Jawa, etika, dan sopan santun. Tetapi pemahaman keislamannya membuatnya kritis terhadap hal-hal yang berbau feodal dan serba gemerlap duniawi. Ajaran tasawuf yang diajarkan oleh ayahnya telah membentuk pribadinya sebagai sosok yang sederhana dan menolak kemewahan dalam hidup serta menekankan sikap mandiri dalam menjalaninya.[23]

Kiai Adnan dan Kehidupan Keluarganya

Setelah cukup umur, kiai Adnan menikah dengan Siti Maimunan binti Haji Shofawi. Kisah pernikahannya bermula ketika ia belajar di Mekah. Di sana, ia berkenalan dengan KH. Akram, saudagar kaya berasal dari Laweyan Surakarta. Oleh K.H. Akram ia dijodohkan dengan cucunya, bernama Siti Maimunah (lahir 1907), putri kedua Haji Shofawi.[24] Dari perkawinannya ini, Kiai Adnan dianugerahi 15 putra. Anak pertama sampai anak keenam tidak panjang usianya: meninggal pada usia 1-2 tahun. Ketika lahir anak yang ketujuh, pada 21 Apri 1930, diberi nama Abdul Hayyi, salah satu *al-asma al-ḥusna*. Pemberian nama ini sebagai bentuk harapan agar anaknya tersebut diberi anugerah Allah umur panjang.

Setelah kelahiran Abdul Hayyi ini, berturut-turut menyusul putra-putra yang lain, yaitu Abdullah (1931), Abdul Basit (1933), Muyassaroh (1935), Muhtaromah (1936), Abdul Hakim (1937), Abdul Nur (1938), Abdul Hadi (1940), dan Abdul Latif (1943). Ketika melahirkan Abdul Latif, pada 12 Januari 1943, Nyai Maimunah mengalami

---

Shalih As-Shamarani, ed. Ismail SM. (Semarang: Walisanga Pres, 2008), h. 50.

23 Abdul Basit Adnan, *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: Untuk Islam dan Indonesia,* h.21.

24 *Ibid.,* h. 22.

pendarahan yang hebat dan akhirnya wafat.[25] Berselang setahun dari wafatnya Nyai Maimunah, atas anjuran ibunya, Kiai Adnan menikah dengan Nyai Salamah, seorang janda yang sebelumnya menjadi istri adiknya, Muhammad Ishom yang meninggal pada tahun 1941. Pernikahannya yang kedua ini diselenggarakan pada Desember 1943. Dari pernikahan ini dikarunia tiga putra, yaitu Muhammad Bashit, Muhammad Najib, dan Badriyah.[26]

Kedisiplinan dan sikap keterbukaan yang ditanamkan kiai Adnan telah mengantarkan anak-anaknya sukses berperan di berbagai bidang. Di antaranya Abdul Nur menjadi penyiar VIO Washington, Abdul Hadi bekerja di Kedutaan Afrika, Abdul Basith menjadi wartawan, Abdul Hayyi bekerja sebagai dosen, Abdullah Adnan sebagai pengusaha, dan Abdul Hakim serta Muhtaromah menjadi guru.[27]

Di usianya yang senja, 80 tahun kiai Adnan wafat. Tepatnya pada pukul 03.30 WIB, Selasa Pon, 24 Juni 1964. Di akhir hayatnya ini ia berulangkali mengucapkan kalimat thayyibah, istighfar, hamdalah, tasbih, takbir, dan tahlil. Ia juga mengucapkan ayat Al-Qur'an: *innallāh yuḥibbuttawwābīna wa yuḥibbul mutaṭahhirīn*. Dalam pelepasan jenazahnya ucapan belasungkawa disampaikan oleh Ki Musa'i Machfud dan Prof. Abdul Kahar Muzakkir, serta doa dibacakan oleh K.H. Ali Ma'shum. Dari Yogyakarta jenazahnya dibawa ke Solo. Sebelum dimakamkan jenazahnya disalatkan untuk kali kedua di masjid Tegalsari Solo, masjid yang dia bangun bersama mertuanya, H.A. Shafawi. Jenazahnya dimakamkan di makam Barisan Kiai, Pajang, Surakarta.

---

25 Jenazahnya dimakamkan di Pemakaman umum "kawi-kawi" di kawasan Gang Sentiong, Jakarta. Pada sat itu, beberapa kalangan hadir melayat, yaitu Kolonel Hori, perwira tentara Jepang yang menjabat sebagai Kepala Kantor Syumubu (urusan Agama), Mr. Mulyatno, Mr. Notosusanto, keduanya ini bekas panitera Mahkamah Islam Tinggi, Habib Ali Habsyi, dan para ulama lain. Abdullatif kecil ini kemudian disusui oleh Ibu Musa al-Mahfudl. Lihat Abdul Basit Adnan, *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: Merintis IAIN Sunan Kalijaga,* h. 15.

26 Abdul Basit Adnan, *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: Untuk Islam dan Indonesia,* h. 15.

27 Wawancara dengan Ari Hikmawati, 2 Desember 2013.

Peran Sosial, Politik, dan Keagaman Kiai Adnan

Sebagai sosok yang dibesarkan dalam tradisi pesantren dan sekaligus posisinya sebagai putra bangsawan, kiai Adnan memainkan peran-peran penting di berbagai bidang, baik dalam konteks sosial, politik, dan keagamaan. Peran-perannya tersebut sebagai bentuk dedikasi kepada tanah airnya dan refleksi keimanan Islam yang ia pegangi dengan teguh.

1. Ikhlas sebagai Pengajar Agama

Sepulang dari belajar di Mekah, kiai Adnan menyebarluaskan ilmu yang dimilikinya kepada masyarakat di Surakarta melalui dunia pendidikan. Sebenarnya ia kurang suka menjadi *abdi dalem* (pegawai kraton) atau pegawai negeri. Tetapi karena wasiyat ayahnya, ia mengabdikan dirinya sebagai pegawai negeri melalui dunia pendidikan.[28] Banyak kalangan masyarakat yang mengirimkan anak-anaknya kepada kiai Adnan untuk belajar agama. Bahkan ada dari kalangan intelektual, seperti Soemadi dan Koesbban, guru HIS. Mereka ini belajar agama kepada kiai Adnan di luar jam kerja: usai salat asar hingga menjelang maghrib.

Memperhatikan kegiatan pengajian kiai Adnan yang padat, atas inisiatif ayahnya, didirikanlah Sekolah Bawaleksanan (khusus putri), Madrasah Tarbiyatul Aitam (pendidikan anak yatim), dan Madrasah Syariah (pendidikan agama Islam, khusus laki-laki). Ketiga sekolah ini mengajarkan pendidikan agama Islam, dan khusus sekolah Bawaleksana mengajarkan pendidikan umum dan agama.[29] Selain mengajar di tiga sekolah di atas, kiai Adnan juga mengabdikan dirinya dengan mengajar di Madrasah Khairiyah Pasar Kliwon Surakarta. Madrasah ini siswanya banyak yang berasal dari keturunan Arab.

Pada awal tahun 1939, kiai Adnan menggagas Pesantren Luhur bersama dr. Satiman Wiryosanjoyo. Gagasan ini bertujuan untuk menampung para santri yang telah lulus Madrasah Aliyah atau pesantren. Usaha dan gagasan ini baru terealisir pada zaman pendudukan Jepang dalam bentuk Sekolah Tinggi Islam (STI) di Jakarta. Kiai

---

28 *Ibid.,* h. 29.
29 *Ibid.,* h. 30.

Adnan juga diminta tenaganya untuk memberikan kuliah di STI. Pada perkembangannya STI ini dipindah ke Yogyakarta dan kemudian berganti nama Universitas Islam Indonesia. Dewan Pembinanya ketika itu di antaranya adalah Prof. K.H.A. Kahar Muzakir.

Pada 22 Januari 1950 bersama Kiai Imam Ghazali, Mr. Tirtohadiningrat, dan GPH Joyo Kusuma, di Surakarta kiai Adnan mendirikan Perguruan Tinggi Islam Indonesia (PTII). Pendirian PTII ini memperoleh dukungan dari A. Wahid Hasyim, Faqih Usman, Fathurrahman Kafrawi, A. Hassan, Mawardi, Imam Zarkasi, M. Dalyono, Munawar Kholil, M. Natsir, dan dr. Abdul Gafar. Pada awal pendiriannya, perguruan tinggi ini membuka dua fakultas, yaitu Fakultas Hukum dan Ekonomi.

Dalam perkembangannya, karena ada dua perguruan tinggi Islam yang bercorak sama: PTII di Surakarta dan UII di Yogyakarta dan demi efisiensi serta peningkatan mutu, maka muncul gagasan penyatuan dua lembaga tersebut. Kedua pihak melakukan perundingan dan disaksikan oleh pihak pemerintah. Dari PTII diwakili oleh kiai Adnan dan Tirtohadiningrat dan dari pihak UII diwakili oleh Sunaryo dan Fathurrahman Kafrawi, adapun dari pemerintah diwakili oleh Faqih Usman dan Hardi. Dari pertemuan inilah disepakati penggabungan PTII-UII.

Pada 26 September 1951 Kementerian Agama mendirikan pendidikan tinggi agama yang diberi nama Pendidikan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN). Peresmiannya dilakukan oleh Menteri Agama K.H. A Wahid Hasyim. Tujuan pendirian PTAIN adalah memberikan pengajaran tinggi dan menjadi pusat untuk mengembangkan dan memperdalam ilmu pengetahuan tentang Islam.[30]

---

30 *Ibid.,* h. 78. PTAIN ini merupakan cikal bakal lahirnya IAIN (Institut Agama Islam Negeri). Pada 24 Agustus 1960, PTAIN di Yogyakarta dan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) diganti dengan satu nama IAIN dengan tujuan meningkatkan kualitas, kuantitas, dan efisensi. Ketika itu IAIN berlokasi di Yogyakarta dan Jakarta dengan tiga fakultas, yaitu Fakultas Ushuluddin, Syariah dan Tarbiyah. Di Yogyakarta peresmiannya dilakukan pada 16 Juli 1962 dengan diselenggarakan acara pagelaran wayang kulit dengan lakok "Wedharing Wahyu Pakem Makutha Rama" dengan dalang Muslim Haji Musyhadi Kunawi dari Nusukan Sala. Pagelaran ini atas usulan kiai Adnan.

Pada usia 62 tahun, kiai Adnan diberi amanah sebagai Ketua Fakultas PTAIN. Padahal ketika itu ia masih menjabat Ketua Mahkamah Islam Tinggi di Surakarta dan anggota DPA 1945 yang dialihtugaskan. Karena pengganti Ketua Mahkamah Islam Tinggi belum ada, terpaksa untuk sementara ia rangkap jabatan.[31] Dalam perkembangannya, PTAIN ini didukung oleh para ulama dan akademisi, baik yang berlatar pendidikan dari Timur Tengah maupun Barat. Melalui lembaga pendidikan ini pula kiai Adnan dianugerahi gelar Profesor bersama dengan Muhtar Yahya dan M. Thaib Thahir Abdul Muin. Kiai Adnan dilantik menjadi Guru Besar di bidang Fiqh pada 26 September 1956 bertepatan dengan hari ulang tahun PTAIN yang kelima berdasarkan Surat Keputusan Presiden RI nomor 269/M tahun 1956.[32]

Di usianya yang telah uzur, kiai Adnan pernah mengajukan pengunduran diri dari jabatan ketua PTAIN, tetapi keinginannya itu ditolak oleh semua anggota senat, karena tenaganya sangat dibutuhkan. Setelah yang ketiga kalinya, pada 23 Agustus 1959, surat pengunduran dirinya diterima oleh senat dan Menteri Agama meluluskan keinginannya dengan mengeluarkan SK Menteri Agama nomor C/IV-1/5939 dan digantikan oleh Prof. Mukhtar Yahya.[33]

2. Mengabdi di Dunia Kehakiman

Selain sebagai pendidik, kiai Adnan menjadi hakim agama di lingkungan peradilan agama Islam. Pekerjaan ini diwarisi dari tugas ayahnya di komplek kraton, sejak masa pemerintahan Hindia Belanda, pemerintahan Jepang, dan masa Republik Indonesia. Karir sebagai hakim ini, dimulai dari menjadi anggota luar biasa Peradilan Agama di Surakarta berdasarkan *besluit gouverneur general* Hindia Belanda yang berkedudukan di Bogor, nomor 52 tanggal 26 Desember 1919. Lalu dengan *besluit* Riseden Surakarta nomor 190 tanggal 9 Oktober

---

31 Saat pertama kali menjabat, ia menghadapi berbagai masalah, di antaranya terkait dengan penerimaan mahasiswa baru yang berasal dari latar belakang pendidikan sehingga menyulitkan dalam proses penyeleksian, belum ada gedung yang representatif, dan belum ada hubungan dengan instansi-instansi terkait.

32 *Ibid.,* h. 86. Lihat juga Djohan Efendi, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, cet. II, jil. I (Jakarta: P.T Cipta Adi Pustaka, 1990), h. 101.

33 *Ibid.,* h. 88.

1921, ia diangkat menjadi *adjut penghulu Landraad* (Pengadilan Negeri) Surakarta. Tugas-tugas penghulu Landraad antara lain melakukan pengambilan sumpah terhadap terdakwa atau saksi yang diajukan di Pengadilan Negeri. Ia juga sebagai pihak yang dimintai nasihat tentang perkara yang berkaitan dengan hukum Islam, seperti masalah warisan.

Dalam rangka memperjuangkan hak Pengadilan Agama, pada 1937 kiai Adnan mendirikan organisasi kepenghuluan yang diberi nama *Perhimpunan Penghulu dan Pegawainya,* disingkat PPDP. Ruang lingkup organisasi ini meliputi wilayah Jawa dan Madura. Pada era itu, Pengadilan Agama hanya terdapat di Jawa dan Madura. Terdapat juga semacam Pengadilan Agama di Jawa yang terdapat di luar Jawa, tetapi ia tunduk pada peraturan lain. Atas dasar ini, ia memandang perlu mendirikan PPDP. Dari PPDP ini pengetahuan dan kualitas profesi pejabat keagamaan bisa ditingkatkan dan nasib anggotanya, seperti naib, kaum dan penghuku, dapat diperbaiki. Selain itu, ia juga peduli atas peran Pengadilan Agama yang ketika itu perannya hanya sebatas menangani masalah nikah, talak, dan rujuk. Melalui PPDP, ia memperjuangkan hak Peradilan Agama agar diberi wewenang yang lebih luas, seperti mencakup perkara warisan yang ketika itu menjadi wewenang Pengadilan Negeri. Gagasan ini muncul disebabkan terjadi praktik pengadilan kasus warisan yang terkait dengan umat Islam di Solo oleh Pengadilan Negeri dengan didasarkan pada hukum adat Blambagan yang tak berlaku lagi.[34]

Terkait dengan peran Pengadilan Agama, dalam sidang Konferensi Dinas Jawatan Agama se-Jawa dan Madura di Yogyakarta pada 15 Nopember 1913 kiai Adnan mengemukakan tentang kelemahan-kelemahan yang dialami oleh Pengadilan Agama. Pertama, terdapat orang-orang yang tidak mempunyai kecakapan di bidang agama Islam dan pengadilan serta tidak mempunyai keteguhan tetapi diangkat oleh Belanda menjadi Penghulu dan Hakim Agama Islam. Kedua, adanya hakim agama yang cakap tetapi tidak mempunyai keberanian di dalam menegakkan kebenaran. Dalam kasus ini, kiai

34 *Ibid.,* h. 32.

Adnan mengusulkan agar diangkat orang-orang khusus untuk menduduki pos jabatan Hakim Agama. Ia juga mengusulkan mereka ini disertai staf ahli dan pegawai yang khusus pula.[35]

Dalam rangka menyiapkan kader hakim agama yang cakap dalam beragama serta para guru agama Islam di sekolah-sekolah, pada Maret 1948 Kementerian Agama mendirikan Sekolah Guru dan Hakim Islam. Di Surakarta tugas ini diserahkan sepenuhnya kepada Kiai Adnan dan dia sebagai kepala. Calon-calon siswanya adalah anak-anak yang berijazah SMTP Negeri dan atau Madrasah Tsanawiyah. Gedung pendidikan dan asramanya dipinjami oleh Yayasan Kustati. Jumlah siswanya ketika itu sekitar 100 orang dengan latar belakang yang beragam. Karena aksi militer Belanda kedua pada 21 Desember 1948, sekolah ini dibumihanguskan. Para siswanya sebagian ikut berjuang dan sebagian lagi pulang kampung. Sejak itu sekolah ditutup. Setelah kedaulatan RI pada 1949 sekolah ini dibuka kembali dan dipindah ke Yogyakarta serta berganti nama Sekolah Guru dan Hakim Agama. SGHA dibagi dalam beberapa bagian. Bagian A (bahasa), Bagian B (ilmu Pasti), Bagian C (Sosial/ ekonomi), Bagian D (Hakim Agama).[36]

3. Membentuk Pasukan Perjuangan dan Barisan Kiai

Sebagai ulama terkemuka, kiai Adnan mempunyai peran penting dalam perjuangan revolusi. Pada era pendudukan Jepang, ia diangkat menjadi anggota Jakarta *Tokubetsu Si Kai* (Dewan Kota) bersama dengan Muhsin Dasaad (direktur Perusahaan Dagang 'Kancil Mas'), Dr. Slamet Sudibyo (Dokter swasta), Ir. Safyan (pegawai Denki Kosya), Thee Jin Seng (Saudagar keturunan Thionghoa), dan R.H.O Junaidi (Pemimpin Harian Umum 'Pembangunan). Mereka ini dilantik oleh penguasa Jepang pada 4 Oktober 1943 sebagai representasi dari wakil masyarakat Indonesia.[37]

Kepercayaan Jepang terhadap kiai Adnan tersebut dimanfaatkannya untuk ikut berperan dalam perjuangan membela tanah air.

35 *Ibid.,* h. 43.
36 *Ibid.,* h. 45.
37 *Ibid.,* h. 38.

Ketika Gatot Mangkupraja yang didukung oleh Sukarno, Muhammad Hatta, Ki Hajar Dewantara, dan KH. Mas Mansur mengusulkan ke pemerintah Jepang agar diperkenankan membentuk barisan sukarela dalam membela tanah air, Kiai Adnan bersama kiai-kiai yang lain juga melakukan hal serupa. Usaha-usaha yang dilakukannya ini disebarluaskan dalam *Almanak Asia Raya* tahun 1944.

Permohonan itu akhirnya dikabulkan oleh Jepang dengan dikeluarkan Osamu Seirie nomor 44 tanggal 3 Oktober 1943 mengenai pembentukan Pasukan Sukarela untuk membela tanah Jawa, yang kemudian dikenal dengan nama Tentara Pembela Tanah Air (Peta). Di Peta ini banyak tokoh-tokoh Islam yang menjabat sebagai Dan Yon (daidancho) dan juga jabatan komandan di bawahnya. Di antaranya adalah Mr. Kasman Singodimejo, KH. Ahmad Khotib (Banten), Mulyadi Joyo Martono (Surakarta), dan Sudirman (Purwokerto). Pasukan sukarelawan yang kedua dikenal dengan nama Pasukan Hisbullah. Pasukan ini terdiri dari para pemuda Islam yang direkrut dari berbagai daerah. Mereka dilatih di Cibarusa Jawa Barat. Setelah dari kamp pelatihan, mereka dikembalikan di tempat asal untuk merekrut anggota-anggota sukarelawan baru.[38]

Selain Peta dan Hisbullah, di Surakarta pada tahun 1945 juga dibentuk wadah perjuangan yang diberi nama *Barisan Kiai.* Kiai Adnan terlibat langsung dalam wadah ini. Mereka yang terlibat dalam Barisan Kiai ini diberi bekal pengetahuan tentang teori kemiliteran, ilmu politik dalam rangka memahami situasi, serta pengetahuan keagamaan Islam. Para kiai yang berada di dalam *Barisan Kiai* berusaha menjaga pasukan dengan bergerilya dan bergantian. Ulama lain yang terlibat dalam Barisan Kiai ini adalah Kiai Abdurrahman, Kiai Ma'ruf, Kiai Abdul Karim, Kiai Tasrif, kiai Martoikoro, dan Kiai Amir Thohar. Di front belakang, Kiai Adnan diminta memberikan ceramah di hadapan anggota Lasykar Sabilillah.[39]

4. Berperan di Dewan Pertimbangan Agung

Meskipun latar belakang pendidikan kiai Adnan adalah pe-

38 *Ibid.,* h. 40

39 *Ibid.,* h. 52-53.

santren, oleh pemerintah ia dipercaya menjadi anggota Lembaga Tinggi Negera, yaitu sebagai anggota Dewan Pertimbangan Agung. Pemberitahuan pengangkatannya diketik di atas kertas kartupos cetakan Jepang, tertanggal 28 September 1945 dan ditandatangani oleh Sekretaris Negara Mr. A.G. Pringgodigdo. Surat Keputusan pengangkatan yang resmi baru dikeluarkan pada 3 Juli 1946. Pengangkatan ini berdasarkan usulan Masyumi kepada presiden Sukarno.

Bersama-sama kiai Adnan ini diangkat tokoh-tokoh lain, yaitu R.A.A. Wiranatakusumah (mantan Bupati Bandung) sebagai ketua, R.M. Margono Djojohadikusuma (Presdir BNI), dr. K.R.T. Rajiman Wedyodiningrat (mantan Ketua BPUPKI), Syekh Jamil Jambek (ulama dari Bukit Tinggi), K.R.M.T.H. Woeryaningrat (Bupati Nayaka Kraton Surakarta), R. Mohammad Enoch, dr. J. Latumeten (Pegawai tinggi Kementerian Kesehatan), Ir. P. Mohammad Nur (Gubernur Kalimantan), dr. H. Sukiman Wiryosanjoyo (Ketua PB. Masyumi), Ny. R.A. Soewarni Pringgodigdo (Konggres Wanita Indonesia) dan K.H. H. Abdul Wahab (ulama dari Jombang).[40]

Pada masa itu, anggota DPA memperoleh uang kehormatan Rp. 200/bulan. Bila mereka merangkap jabatan sebagai Pegawai Negeri hanya memperoleh uang rapat Rp. 20/hari dan uang harian Rp.15. Peraturan honorarium ini berlaku pada 30 Oktober 1946 berdasarkan surat edaran DPA tanggal 8 Februari 1946 yang ditandatangani oleh King Natawiyoga, sebagai sekretrais DPA. Mengingat situasi yang sedang susah dan sulitnya alat transportasi antara Solo dan Yogyakarta ketika itu, kiai Adnan pernah berjalan kaki dari Solo ke Yogyakarta ketika akan menghadiri Sidang Dewan Pertimbangan Agung.[41]

5. Menjadi Ketua Misi Haji Republik Indonesia Pertam

Karena pengalaman dan relasinya, pada 26 September 1948 kiai Adnan dipercayai untuk menjalankan misi haji pertama dari presiden Sukarno serta melakukan perjuangan diplomasi ke Arab Saudi dan Mesir untuk menunjukkan kepada negara-negara dunia bahwa Indonesia telah merdeka. Misi haji ini dipimpin langsung oleh kiai

40 *Ibid.,* h. 46.

41 *Ibid.*

Adnan dengan anggota Saleh Suady (Pegawai Tinggi Kementerian Agama) sebagai sekretaris, Haji Syamsir Sutan Rajo Ameh (seorang pengusaha) sebagai bendahara, dan Ismail Banda (pegawai tinggi Kementerian Luar Negeri yang pernah belajar di Mesir) sebagai anggota.

Ada tiga tugas pokok dari misi ini. Pertama, menyampaikan rasa terima kasih atas dukungan rakyat dan pemerintah Arab Saudi terhadap perjuangan bangsa Indonesia. Kedua, memberikan informasi yang benar tentang perjuangan bangsa Indonesia kepada para warga Indonesia yang bermukim di Arab Saudi. Hal ini penting dilakukan sebagai counter atas berita yang rilis Belanda, di mana mereka melakukan profokasi-profokasi di Arab Saudi kepada warga Indonesia di sana yang menafikan keberadaan Republik Indonesia. Ketiga, misi ini merupakan misi ruhaniyah, yaitu berdoa di tempat-tempat suci di tanah kelahiran Nabi Muhammad saw agar Allah menyertai dan memberikan berkah bagi perjuangan bangsa Indonesia.[42]

Rombongan yang mengemban misi ini pada 15 Oktober 1948 diundang oleh Raja Saud di Mina. Sebagai ketua misi, kiai Adnan ketika itu didampingi oleh wakil tetap RI H. M. Rasyidi bersama dengan para Duta Besar di Suriah, Lebanon, Pakistan, dan negara-negara Islam lain. Selanjutnya pada 18 Oktober 1948 ketika para jamaah haji menuju Arafah, misi yang dipimpin kiai Adnan ini memanfaatkan kesempatan itu untuk memberikan salam dan semangat kemerdekaan kepada warga Indonesia yang ketika itu menjalankan ibadah haji. Dalam pertemuan itu dihadiri tidak kurang dari 500 orang. Sebagai ketua missi, kiai Adnan menyampaikan pesan presiden Sukarno dan wakil Presiden Mohammad Hatta bahwa proklamasi Indonesia harus didukung sepenuhnya, baik secara fisik maupun secara rohani.[43]

Dari Arab Saudi, misi ini kemudian bertolak menuju ke Mesir. Selain menemui orang-orang Indonesia yang berada di sana, kiai Adnan juga menemui rektor Al-Azhar, Syekh Ma'mun Asy-Syinwani

---

42 *Ibid.,* h. 55. Lihat juga Norma Setyowati dan Danur Hadi Prasojo, *Ritual dalam Proses Pembangunan Masjid, Studi Kasus Pembangunan Masjid Tegalsari Surakarta,* h. 14.

43 *Ibid.,* h. 60.

(Syekh ini pernah mengeluarkan fatwa bahwa naik haji atas biaya NICA (Belanda) dan menumpang kapal NICA hukumnya haram), dan Abdurrahman Azzam Pasya (sekretaris liga Arab). Tokoh-tokoh lain yang berkenan menjamu misi kiai Adnan adalah Syekh Hassan Al-Banna (Ketua Ikhwanul Muslimin), M. Amin al-Husaini (Mufti Besar Palestina), Syekh Husin Mahluf (mufti besar Mesir), dan Syekh Ibrahim (Ketua Mahkamah Tinggi Syar'iyah).

Di Kairo ini, kiai Adnan memberikan dorongan kepada para mahasiswa yang berasal dari Indonesia agar mereka serius dalam belajar. Tenaga-tenaga mereka kelak dibutuhkan oleh bangsa Indonesia dalam membangun Perguruan Tinggi Islam, hakim-hakim pengadilan agama, dan di lembaga-lembaga keagamaan.[44]

6. Aktif sebagai Politisi

Ketika terjadi perubahan dari Republik Indonesia Serikat kembali menjadi Republik Indonesia, peran kiai Adnan di DPA dialihkan ke DPR melalui Masyumi. Namun ketika Muktamar NU di Palembang pada 1952, NU memilih keluar dari Masyumi dan mendirikan partai sendiri, kiai Adnan mengundurkan diri dari fraksi Masyumi dan tidak bergabung dengan partai NU. Sikap ini dia pilih karena ia masuk politik bukan karena kepentingan kepartaian.

Pada Pemilu 1 tahun 1955, kiai Adnan tidak mencalonkan diri lagi sebagai anggota DPR, namun di daerah Jawa Tengah Masyumi memohon kepadanya untuk bersedia dicalonkan sebagai anggota Konstituante. Permintaan ini didasarkan pada kemampuan dan pengalamannya di bidang kehakiman agama dan pengetahuannya dalam bidang hukum Islam. Kiai Adnan menerima permohonan itu. Di daerah pemilihannya, yaitu Jawa Tengah, Masyumi memperoleh dua kursi untuk Konstituante. Mereka yang terpilih sebagai anggota konstituante dari Masyumi adalah dr. Sukiman Wiryosanjoyo, K.H.R. Moh. Adnan, Hamka, Prawoto Mangkusasmito, Mr. Burhanuddin Harahap, Ny. Z. Hafni Abu Hanifah, Abdul Hakim, dan S. Notosuwiryo. Pada 1 Januari 1957, Pengurus Besar Masyumi, berdasarkan keputusan Muktamar VIII, memilih kembali kiai Adnan

---

44 *Ibid.,* h. 53.

sebagai anggota Majelis Syura Pleno mewakili Yogyakarta dan memilih K.H. Imam Ghazali dari Surakarta.[45]

Pandangan-Pandangan Kiai Adnan

Sebagai ulama dan sekaligus aktivis sosial dan politik yang dibesarkan di dalam tradisi pesantren dan kraton, kiai Adnan mempunyai gagasan-gagasan yang maju dan progresif, dalam bidang pendidikan, budaya, dan politik. Gagasan-gagasan itu ia praktikkan dalam kehidupan sehari-hari di lingkungan keluarga dan masyarakat luas.

1. Keutamaan Pendidikan Agama

Menurut Kiai Adnan, pendidikan agama merupakan hal utama dalam rangka pembentukan karakter dan kesadaran religiusitas. Prinsip ini diterapkan kepada seluruh anak-anaknya. Sejak dini, anak-anaknya dibekali pendidikan agama, baik secara langsung ataupun tidak langsung. Memasuki usia 4 tahun, mereka dilatih menghafal surah Al-Fatihah, ayat demi ayat, kemudian diteruskan pada surah-surah pendek yang ada di juz Amma. Ketrampilan ini secara langsung dia asuh sendiri.

Beranjak usia 5-6 tahun, mereka diajari praktik salat, sambil meneruskan hafalan surah pada juz Amma. Pelajaran salat diasuh oleh istrinya, lalu kiai Adnan yang memeriksanya. Sesekali anak-anaknya diminta mempraktikkan gerakan salat dan bacaan-bacaannya. Pada usia ini pula, mereka dikenalkan membaca dan menulis huruf Arab.[46]

Pada usia 8 sampai 11 tahun, mereka diberi tambahan pelajaran, berupa pengetahuan tentang pokok-pokok ajaran Islam, terkait rukun Islam, rukun Iman, serta tuntunan ibadah dan akhlak. Buku yang dijadikan rujukan adalah *'Aqīdatul 'Awam* untuk bidang tauhid, *safīnatun Najāh* untuk bidang fiqih, dan *Hidāyatul Islām* (karangan Kiai Adnan) untuk bidang akhlak. Pelajaran yang bersumber dari dua kitab yang pertama disederhanakan dengan mengambil intisarinya. Biasanya yang mengasuh adalah istri kiai Adnan. Adapun terkait dengan kitab *Hidāyatul Islām,* putra-putranya diminta membaca dan

---

45 *Ibid.,* h. 74.
46 *Ibid.,* h. 27.

menyalinnya, sehingga anak-anaknya bisa membaca dan menulis aksara Pegon.

Dalam hal pendidikan ini, kiai Adnan tidak pernah mengharuskan anak-anaknya untuk memilih bidang studi tertentu. Ia hanya mengarahkan mereka sesuai dengan minat dan bakat yang mereka tekuni. Oleh karena itu, banyak anak-anaknya mempunyai profesi yang beragam, seperti wartawan, guru agama, dosen, dan hingga pengusaha.

2. Spirit Agama dan Cinta Tanah Air

Sebagai ulama yang dikenal oleh banyak kalangan, kiai Adnan tidak hanya melakukan pembinaan umat Islam. Di masa revolusi fisik, ia juga mencari usaha-usaha bagaimana para pemeluk agama-agama ikut berperan dalam membela negara. Atas dasar gagasannya ini, para tokoh agama-agama bersepakat mendirikan wadah perjuangan rohani yang diresmikan pada 2 Juli 1947 dengan nama Dewan Perjuangan Rohani. Dewan ini terdiri dari K.R.H. Mohammad Adnan (ketua), A.J. Siswosubroto (Panitera), A.A. Hadisiswoyo (Panitera) dan beberapa anggota lain, yaitu Rama Pastus Pusposuparno, Pendeta R. Reksadarmaja, Kiai Imam Ghazali, Pendeta Purwowidagdo, Mayor Duryatman, Mulyadi Joyomartono, dan Kiai H. Amir Thohar.

Tujuan dibentuknya dewan ini adalah memperkuat pertahanan mental dan ruhani di kalangan tentara, baik di garis depan maupun di garis belakang yang berada di asrama. Untuk melaksanakan tujuan ini setiap jamaah menyediakan mubaligh dan missionaris untuk dikirim ke berbagai tempat dalam rangka membina anggota jamaah agar mereka cinta tanah air, agama, dan bangsanya.[47]

3. Politik sebagai Jalan Beribadah

Terkait dengan dunia politik, kiai Adnan berpendapat bahwa ulama dan kiai boleh aktif di partai. Menurutnya, dalam pandangan Islam bukan hal mustahil seorang ulama aktif di dunia politik, karena tidak selamanya politik itu kotor, sehingga tak pantas sebagai rumah pengabdian bagi para ulama. Di dalam sebuah artikelnya berjudul *Siasah dan Ibadah,* kiai Adnan memaparkan pandangannya

---

47 *Ibid.,* h. 54.

bahwa kesempurnaan perilaku seorang Muslim selain taat dan tekun menjalankan ibadah *mahdhah*, seperti salat, puasa, dan haji, juga perlu aktif dalam berbagai kegiatan dunia, di antara adalah memperbaiki kehidupan dunia melalui aktivitas politik.

Di dalam tulisannya itu, ia menjelaskan tentang hal yang ia istilahkan dengan *siyāsah 'adalah*. *Siyāsah 'adalah* adalah usaha dan cara mengatur masyarakat, mengatur dan menyelenggarakan negara berdasarkan kejujuran dan keadilan di atas jalan kebenaran dan menuju perbaikan. Hal yang sebaliknya, ia istilah dengan *siyāsah ẓalimah,* yaitu politik yang pada hakikatnya menyengsarakan rakyat, dalam menjalankan dan mencapai tujuan dengan tipu muslihat, memutarbalikkan pembicaraan dan kenyataan, serta tidak jujur.

Pandangan-pandangan politiknya yang demikian ini, menjadikan dirinya akrab dengan banyak kalangan, baik sesama partai di mana ia berkiprah maupun di luar partai, seperti dari PNI dan bahkan dari PKI. Ketika sidang harus bermalam di Hotel Desindes, misalnya, kiai Adnan sering satu kamar dengan orang-orang yang berbeda fraksi atau partai. Misalnya, ia pernah satu kamar dengan S. Hadikusuma, aktivis PNI.[48]

4. Menghargai dan Merawat Tradisi

Kiai Adnan adalah orang Jawa yang sangat mencintai tradisinya. Sebagai ulama dengan pemahaman yang memadai tentang Islam, ia mampu mendialogkan antara agama (Islam) dengan tradisi. Ceramah-ceramahnya tentang tradisi Jawa banyak diminati oleh beberapa kalangan. Ia pernah menyampaikan ceramah tentang "Wayang dan Hubungannya dengan Dakwah Islam". Ceramahnya ini menarik perhatian salah seorang mahasiswanya bernama Effendy Zarkasyi untuk mendalaminya dengan menulis skripsi. Di bawah bimbingan Kiai Adnan, Mukhtar Yahya, dan Hertog Joyonegoro, Effendy berhasil menyelesaikan skripsinya itu pada tahun 1962.[49]

Bagi Kiai Adnan, wayang kulit bukanlah sesuatu yang harus disingkirkan. Ia hanyalah sekadar sarana yang dapat digunakan untuk

48 *Ibid.,* h. 74.
49 *Ibid.,* h. 92.

menyampaikan pesan. Sebagai alat, tujuan dan manfaatnya tergantung orang yang memakainya. Oleh karena itu, bagi kiai Adnan, wayang juga bisa menjadi sarana dakwah sebagaimana telah dibuktikan oleh para wali di tanah Jawa.[50]

Ketika IAIN didirikan, ia mengusulkan agar kelak, nama-nama IAIN yang akan terus berkembang di berbagai daerah diberi nama dengan nama-nama para pahlawan Islam Indonesia. Seperti nama para wali Songo. Usulan ini mencerminkan kecintaannya pada tradisi dan penghargaan terhadap jasa para pendahulu yang telah melakukan dakwah Islam dengan ikhlas.[51]

Karena kesadarannya akan tradisi tersebut, kiai Adnan tidak menyingkirkan praktik-praktik kenduri, tetapi sekadar membersihkannya dari tujuan dan amalan-amalan yang tidak benar. Dalam praktik slametan dan tahlilan, ia berpendapat bahwa orang yang dalam hidupnya melakukan amal kebajikan dan menghindari dosa, dibacakan tahlil ataupun tidak, insya Allah kehidupannya di akhirat bahagia. Sebaliknya, orang yang ketika hidupnya di dunia dijalani dengan perilaku maksiat dan dosa, meski kaya dan dibacakan doa dan tahlil, tidak akan bisa menghapus dosa-dosa dan kesesatannya.[52]

Suatu ketika ada yang bertanya kepadanya, perihal kiriman pahala dan doa kepada orang yang mati, apakah sampai atau tidak. Dengan singkat ia memberikan jawaban, bahwa soal sampai tidaknya hal tersebut bukan urusan manusia, tetapi urusan Allah. Jawaban inilah yang dengan mudah bisa diterima oleh kalangan NU ataupun Muhammadiyah.

5. Menghargai Perbedaan Pendapat

Sebagai ulama yang berpengaruh, Kiai Adnan tidak suka mempersoalkan hal-hal yang bersifat khilafiyah di bidang fikih. Dalam berbagai ceramah, ia selalu menekankan tentang perlunya keterbukaan dan kebebasan dalam memilih pendapat fiqhiyah. Misalnya, ia memberikan kebebasan kepada keluarganya dalam memilih jumlah

50 *Ibid.,* h. 92.
51 *Ibid.,* h. 93.
52 *Ibid.,* h. 105.

rekaat salat tarawih; penyelenggaraan salat Idul Fitri dan Idul Adha apakah di masjid atau di lapangan. Di dalam menentukan awal ramadhan, ia juga memberikan kebebasan kepada keluarganya, apakah dengan mendasarkan pada hisab atau ru'yah. Tetapi dalam hal keimanan dan akidah, sikapnya tegas dan tidak bisa diajak kompromi.[53]

Karya-Karya Kiai Adnan

Kiai Adnan banyak menulis buku dan artikel dengan tema yang beragam. Salah satu karyanya yang paling populer adalah *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*. Karya tafsir ini pada awalnya ditulis dengan aksara *Pegon*. Isinya mengulas ayat dalam surah-surah Al-Qur'an secara terpisah.[54] Dengan mengacu edisi ini, sejak 1953 Kiai Adnan menulis kembali terjemahan Al-Qur'an dalam edisi bahasa Jawa *Pegon*. Pada 1969 M naskahnya yang masih tersebar di berbagai tempat dikumpulkan oleh anaknya, Abdul Basit Adnan. Usahanya itu selesai pada akhir 1970-an,[55] dan pada edisi cetaknya ditulis tidak lagi dengan aksara *Pegon* tetapi Latin.[56]

Selain di bidang tafsir, kiai Adnan juga menulis buku-buku di bidang fiqih dan akhlak. Di bidang akhlak ia menulis *Hidāyatul Islām,* memakai bahasa Jawa *Pegon* disertai dengan sumber-sumber dari Al-Qur'an dan hadis.[57] Buku ini diterbitkan pada tahun 1941. Kedua, ia menulis *Syarḥ 'Aqīdah al-Awām*. Buku berisi pembahasan tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan akidah atau keimanan.

53 *Ibid.,* h. 106.

54 Perkumpulan Mardikintoko, *Kitab Al-Qur'an Tarjamah Bahasa Jawi* (Perkumpulan Mardikintoko: Surakarta, 1924).

55 Lihat, Abdul Basith Adnan, "Purwaka" dalam Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* (Bandung: Al-Maarif, t.th), h. 6. Pengantar ini ditulis pada 21 Nopember 1977. Berdasarkan informasi ini, berarti tafsir karya Muhammad Adnan telah dicetak pada akhir tahun 1970-an. Namun, dalam kata pembuka yang ditulis Muhammad Adnan dalam tafsir ini, ditulis pada 11 Juli 1965. Ini artinya bahwa ia telah menyelesaikan karya tafsir ini pada pertengahan tahun 1960-an.

56 Tidak ada informasi yang jelas perihal pemakaian aksara Latin. Diperkirakan agar tafsir ini mudah dibaca oleh lebih banyak masyarakat Muslim, tidak hanya orang yang menguasai aksara *Pegon*.

57 Abdul Basit Adnan dan Abdul Hayi Adnan, "Prof. K.H.R. Muhamad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam", dalam Moch. Damami, *Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 14.

Karya ini ditulis dengan memakai bahasa Jawa dengan aksara Arab. Buku ini pertama kali dicetak di Singapura pada tahun 1923. Ketiga, buku *Tuntunan Iman dan Islam*. Buku ini merupakan rangkuman kuliah Agama Islam di UGM Yogyakarta yang disampaikan pada tahun 1962. Buku ini kemudian diterbitkan oleh penerbit Djajamurni, Jakarta, pada tahun 1963.[58] Pidato pengukuhan Guru Besar-nya di bidang ilmu fiqih pada upacara dies natalis ke-V Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, 26 September 1956 telah dibukukan oleh Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, Yogyakarta, dengan judul *Ilmu Fiqh dan Ushulnya*.[59]

Selain buku-buku di atas kiai Adnan juga menulis buku Khutbah Jum'at memakai bahasa Jawa aksara Pegon. Buku ini terdiri dari tiga jilid yang diberi judul *Taqyīd al-Islām*. Atas peran anaknya, Abdul Basit Adnan, berbagai pikiran Adnan yang ditulis di surat kabar, majalah, dan disiarkan di radio, dibukukan dan diberi judul *Mutiara Hikmah*. Buku ini diterbitkan oleh Penerbit Mardikintaka, Surakarta pada tahun 1975. Kiai Adnan juga menulis buku *Tata Cara Islam,* yang berisi tentang adat istiadat orang Islam sejak lahir, dewasa, kawin dan sampai meninggal dunia. Buku ini ditulis dengan bahasa dan aksara Jawa, diterbitkan pada tahun 1924.

Dalam bidang perkawinan, kiai Adnan menulis *Risalah Syiqaq*. Buku ini berisi tentang penyelesaian perselisian dalam perkawinan di Pengadilan Agama dan pertama kali diterbitkan pada tahun 1940. Terkait dengan peringatan hari besar Islam, ia menulis buku *Pedoman Hari-Hari BesarPedoman Hari-Hari Besar* yang diterbitkan pada tahun 1970.[60]

Dari pergulatan dan keragaman keilmuan kiai Adnan di atas tampak bahwa ia adalah seorang alim di bidang keilmuan Islam. Ia berguru kepada para ulama nusantara yang memegang posisi di dalam proses transmisi keilmuan Islam di Nusantara. Kota Mekah menjadi pusat keilmuan yang sangat penting ketika itu dan keilmuan

58 *Ibid*., h. 66.

59 Djohan Efendi, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, jilid. I, h. 102.

60 Abdul Basit Adnan, *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: untuk Islam dan Indonesia,* h. 107.

pesantren tradisional terpatri dalam napas kehidupan dan keilmuan kiai Adnan.

Penutup

Sebagai tokoh yang lahir di lingkungan kraton dan dibesarkan dalam tradisi pesantren, Kiai Adnan telah berhasil memainkan peran-peran penting, baik dalam wilayah pendidikan, sosial, maupun politik. Pertama, karakter mandiri dan suka tirakat yang diperolehnya dari dunia pesantren dan dari didikan ayahnya telah menjadikan dirinya sebagai sosok yang mandiri dan ia telah selesai dengan kepentingan dirinya sendiri. Itulah sebabnya, secara sosial politik ia bisa diterima oleh berbagai kalangan dan berintegritas.

Kedua, karakter dunia pesantren telah menumbuhkan semangat cinta tanah air di dalamnya diri kiai Adnan. Pertemuannya dengan berbagai kalangan dan keluasan ilmu yang dimiliknya menjadi penopang yang kuat bagaimana dia teguh dalam memperjuangan dan menjaga negara dan bangsanya sebagai bangsa yang merdeka dan mandiri, dan pada saat yang sama Islam dijunjung tinggi sebagai nilai dalam membangun kehidupan. Politik dia letakkan sebagai jalan membangun peradaban bangsa. Politik ia pahami sebagai salah satu strategi mengelola masyarakat agar menjadi baik, makmur, dan bahagia.

Ketiga, kiai Adnan menjadi salah satu contoh sosok kiai yang pada zamannya berhasil memainkan beragam peran utama dalam kehidupannya. Di samping sebagai politisi dan aktivis sosial keagamaan, ia juga sebagai sosok yang mewakafkan seluruh hidupnya bagi dunia pendidikan. Karya-karyanya, baik dalam bentuk buku maupun artikel, menjadi salah satu rekaman yang baik tentang dedikasi dan ketulusannya.[]

Daftar Pustaka

Lombard, Denys. 1996. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia,* terj. Tim Gramedia, jilid 2. Jakarta: Gramedia.

Kahin, George Mc Turman. 1995. *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia,* terj. Nin Bakdi Sumanto. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan kerjasama dengan Sebelas Maret University Pers.

Noer, Deliar. 1982. *Gerakan Moderen dalam Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.

T.B. Bottomore. 1964. *Elite and Society.* Harmondworth, England: Pinguin Books.

Bendix, Reinhard. 1962. *Max Weber, An Intellectual Portrait.* New York: Anchor Books.

R. Adnan, 1996. Muhammad *Mutiara Hikmah.* penyunting A. Basit Adnan. Solo: Mardikintoko.

Adnan, Abdul Basit. 2003. *Muhammad Adnan untuk Islam dan Indonesia.* Surakarta: Yayasan Mardikintoko, 2003.

Adnan, Abdul Basit. 2003. *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: Merintis IAIN Sunan Kalijaga.* Surakarta: Mardikintoko.

Adnan, Abdul Basith. 2003. *Prof. K.H.R. Mohammad Adnan: Untuk Islam dan Indonesia.* Surakarta: Yayasan Mardikintoko.

Munir, Ghazali. 2008. *Warisan Intelektual Islam Jawa, dalam Pemikiran Muhammad Shalih As-Shamarani*, ed. Ismail SM. Semarang: Walisanga Pres.

Adnan, Abdul Basit dan Abdul Hayi Adnan. 2000. "Prof. K.H.R Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam", dalam Moch. Damami, *Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

Purwadi dan Djoko Dwiyanto. 2008. *Kraton Surakarta, Sejarah, Pemerintahan, Konstitusi, Kesusastraan dan Kebudayaan.* Yogyakarta: Panji Pustaka.

Muchtarom, Zaini. 2002. *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, edisi I. Jakarta: Salemba Diniyah.

Setyowati, Norma dan Danur Hadi Prasojo. 2008. *Ritual dalam Proses Pembangunan Masjid, Studi Kasus Pembangunan Masjid Tegalsari Surakarta.* Surakarta: t.p..

Efendi, Djohan. 1990. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, cet. II, jil. I. Jakarta: P.T Cipta Adi Pustaka.

Perkumpulan Mardikintoko. 1924. *Kitab Al-Qur'an Tarjamah Bahasa Jawi*. Perkumpulan Mardikintoko: Surakarta.
Adnan, Abdul Basith. "Purwaka" dalam Muhammad Adnan, t.th. *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*. Bandung: Al-Maarif.
Adnan, Muhammad t.th. *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*. Bandung: Al-Maarif.

Wawancara

Ari Hikmawati, 02 Desember 2013.
Kamila Adnani, 14 April 2017.

Persepsi Komunitas Solo Hijabers Mengenai Konstruksi Citra Perempuan dalam Kontes Kecantikan[1]

Rhesa Zuhriya Briyan Pratiwi dan Eny Susilowati

Pendahuluan

Cantik adalah mereka yang memiliki kulit putih, tubuh langsing, seksi, lengkap dengan rambut panjang yang terurai indah. Ungkapan mengenai konsep cantik tersebut secara sempit dimaknai dengan mengutamakan adanya perspektif yang secara simultan mampu memengaruhi pemahaman dari masyarakat. Dalam hal ini, seolah menjadi sebuah pemakluman, adanya perwujudan pada konsep cantik pada akhirnya mengarah pada hal-hal normatif yang selanjutnya menjadi batasan setiap orang untuk menilai sekaligus mengevaluasi tingkat kecantikan seseorang.

Salah satu hal yang dapat menguatkan bagaimana konsep cantik masih menjadi tren di masyarakat, pada dasarnya dapat kita lihat melalui adanya sejumlah kontes kecantikan yang dimunculkan secara masif dalam media massa. Tulisan terdahulu dari tentang analisis mengenai eksploitasi dan eksistensi perempuan dalam konsep kecantikan perempuan misalnya, menjelaskan bahwa beberapa kontes kecantikan yang ada di dalam serta luar negeri pada akhirnya menjadi perhatian khusus bagi masyarakat dan media massa. Sebut saja di antaranya ajang kontes kecantikan seperti: Puteri Indonesia, *Miss Indonesia*, serta *Miss Celebrity Indonesia.* Untuk skala internasional,

1 Tulisan ini pertama kali diterbitkan pada Jurnal Aristo (Social, Politic, Humaniora) Vol.08, No.2(2020) dengan judul "Persepsi Komunitas Solo Hijabers Mengenai Konstruksi Citra Perempuan dalam Kontes Kecantikan." Untuk mengutip silahkan kunjungi Pratiwi, Rhesa Zuhriya Briyan, and Eny Susilowati. "Persepsi Komunitas Solo Hijabers Mengenai Konstruksi Citra Perempuan dalam Kontes Kecantikan." *ARISTO* 8.2 (2020): 381-405 atau diakses pada https://journal.umpo.ac.id/index.php/aristo/article/view/BPS/1389.

masyarakat akan dihadapkan pada kontes kecantikan *Miss Universe* dan *Miss World*. Pun begitu dalam konteks kemuslimahan, kita mengenal adanya kontes Puteri Muslimah Indonesia dan *World Beauty Muslimah* (Sari. 2016)

Tayangan kontes kecantikan tergolong sebagai tayangan *variety,* yang mana tayangan ini adalah tayangan selingan yang mengemas aspek-aspek hiburan melalui ajang pencarian bakat melalui kecantikan. Salah satu *follow up* dari tayangan ini adalah ketika sejumlah ajang kontes kecantikan dalam skala nasional, yakni *Miss Indonesia* dan Puteri Indonesia, masing- masing secara langsung berelasi dengan kontes kecantikan skala internasional lainnya, yakni *Miss World* dan *Miss Universe*, dimana para pemenangnya akan menjadi perwakilan untuk mengikuti kedua ajang internasional tersebut (Sari, 2016).

Selain sarat dengan hiburan, sejumlah kontes kecantikan juga berkenaan dengan beberapa kepentingan pasar. Perkara merek atau *brand*, busana, aksesoris, *make up*, dan sebagainya, dalam hal ini turut berpartisipasi untuk menggunakan para pemenang ajang kontes kecantikan dalam keperluan sebagai *endorse* pada iklan yang ditayangkan. Sebut saja, kontes Puteri Indonesia yang identik dengan Yayasan Puteri Indonesia yang didirikan sejak tahun 1992 di bawah pimpinan Mooryati Soedibyo, yang mana beliau adalah *founder* dari *brand* kosmetik Mustika Ratu. Selanjutnya, kontes *Miss Indonesia* yang disponsori oleh perusahaan kosmetik Sari Ayu. Kontes ini merupakan bentukan Liliana Tanoesodibyo, *founder* Yayasan *Miss Indonesia*, istri dari pemilik *MNC Group*, Hary Tanoesoedibyo. Dalam hal ini, Mustika Ratu dan Sari Ayu dapat dikatakan muncul sebagai merek kosmetik utama dalam percaturan kedua kontes kecantikan akbar di Indonesia, selain bagaimana relevansi dari kedua merek ini terhadap posisi media yang melingkupinya.

Melalui pemaparan di atas, konsep kecantikan dalam kaitannya dengan perkembangan media pada akhirnya berkenaan dengan aspek ekonomi sehingga keduanya mampu menjadi paralel penghubung dalam mengidentifikasikan tingkat ekonomi para konsumen yang tersebar di masyarakat (Wolf, 2002). Lebih lanjut, tubuh dinyatakan bukan merupakan suatu komoditi tunggal, melainkan mampu

menjadi bentuk kompleks atas metakomoditi yang berkaitan satu sama lain. Dengan demikian, dapat dipahami ketika memaknai sebuah konsep kecantikan atas persepsi sosial masyarakat, persepsi ini pada dasarnya tidak bersifat mutlak dan universal. Muncul adanya pemahaman yang terbentuk atas dasar persepsi sosial, bersamaan dengan aspek lain, kuasa dan modal, yang dikemas dalam bentuk tayangan media massa sehingga mampu memunculkan metakomoditi yang pada arah ekstrem dan tersirat akan mengarahkan eksploitasi tubuh perempuan dalam bingkai komodifikasi (Sukmono, 2012).

Bagaimana perempuan direpresentasikan melalui media pada akhirnya memunculkan pemahaman mengenai gambaran perempuan melalui citra. Gambaran ini, salah satunya kerap muncul dalam konteks iklan tak terkecuali iklan produk kecantikan. Layaknya pendapat Tamrin Amal Tomagola (Santi, 2004). yang menjelaskan adanya lima citra dalam sebuah iklan, yaitu: citra pigura; citra pilar; citra peraduan; citra pinggan; dan citra pergaulan. Penelitian Tomagola ini selanjutnya merujuk pada sejumlah majalah perempuan yaitu: Femina; Kartini; Sarina; dan Pertiwi; yang diklasifikasikan dalam edisi terbitan tahun 1986- 1990. Tomagola menjelaskan bahwa bangunan citra atas presentasi sosok perempuan, dimunculkan dalam media sebagai persepsi tertentu untuk memaknai perempuan. Hal ini yang selanjutnya menciptakan perspektif sosial masyarakat untuk memahami citra bagi perempuan.

Mengenai citra dan presentasi perempuan dalam media, salah satu pemaknaan tentang citra cantik bagi perempuan yang kerap kita temui adalah *whiteness.* Tubuh perempuan dimaknai sebagai tubuh yang cantik apabila memiliki kulit yang putih, mulus, kencang, dan berlekuk tubuh sempurna. Perempuan seolah harus memiliki bibir yang sensual, dengan sejumlah bentuk tubuh lainnya yang harus dinyatakan sempurna (Windasari, Pratiwi, & Yusriana, 2017). Citra cantik bagi perempuan, lebih jauh memunculkan ideologi kecantikan di masyarakat. Terkait hal ini, adanya ideologi kecantikan sebagai kritik dalam menegaskan konsep *whiteness* merupakan batasan yang diartikulasikan sebagai gagasan kecantikan atas perempuan (Saraswati, 2017).

Pemahaman di atas berkenaan dengan konsep gender, dimana perempuan dimaknai memiliki Batasan cantik tertentu atas ukuran yang dipersepsikan oleh masyarakat. Namun demikian, mengenai konsep cantik ini, secara tidak langsung konsep tersebut justru mampu menjadi alat diskriminasi bagi perempuan dalam arti yang lebih luas. Misalnya saja, ketika para pemikir feminis menyatakan deskriminasi terhadap perempuan "jelek" sebagai sebuah tampilan atau "*look-ism*". Persepsi ini bermakna bahwa ekspektasi cantik bagi perempuan akan disesuaikan dengan ukuran serta standar penampilan atau apa yang ditampilkan, pada representasi yang melingkupinya dan bersifat sistemik di dalam masyarakat (Saraswati, 2017).

Pada sisi yang berbeda, konsep kecantikan dapat dinyatakan sebagai senjata kapital dalam mengkamuflasekan bentuk perlakuan berbeda kepada perempuan secara lebih halus. Terkait hal ini, Piere Bourdieu memperkenalkan adanya konsep kapital budaya, dimana konsep ini menyatakan bahwa kecantikan pada dasarnya dapat diupayakan sekaligus menjadi tujuan bagi perempuan. Dalam sejumlah kontes kecantikan, seluruh peserta akan berusaha untuk berpenampilan menarik baik secara fisik, psikis, maupun daya inteligensi yang dimiliki. Hal ini dinilai sebagai standar yang dimuat dalam kontes kecantikan. Alhasil, para perempuan seolah melakukan investasi dengan mengupayakan beberapa hal guna memenuhi konsep kecantikan. Hal ini dikarenakan kecantikan mampu diubah serta ditransformasikan dalam bentuk komoditi kapital ekonomi dan uang sehingga aspek-aspek kecantikan yang dimiliki oleh perempuan akan menjadikannya memperoleh pekerjaan dan status yang lebih terjamin (Saraswati, 2017).

Tulisan lain yang membahas tentang komodifikasi citra perempuan dalam sejumlah kontes kecantikan ditulis oleh (Pratiwi, 2018). Kontes kecantikan dimaknai sebagai ajang yang mampu menjadikan perempuan untuk tampil "cantik" sesuai dengan konsepsi sosial. Dalam konteks ini, kemasan atas kecantikan perempuan dipandang sebagai aspek pencapaian tertinggi bagi perempuan sehingga tak jarang menjadikan mereka untuk memahami makna cantik sebagai sebuah hiperialitas. Hingga pada akhirnya, citra perempuan dikon-

struksi sebagai bentuk komodifikasi atas *framing* ala media, dimana *framing* tersebut ditayangkan melalui beberapa kontes kecantikan baik dalam skala nasional, maupun internasional (Pratiwi, 2018).

Subjek penelitian, pemilihan komunitas *Solo Hijabers* sebagai komunitas tujuan dalam penelitian ini bukan tanpa alasan. Dalam hal ini, salah satu penelitian yang melibatkan komunitas *Solo Hijabers* adalah tugas akhir yang membahas tentang resepsi komodifikasi halal pada iklan jilbab Zoya (Lestari. 2019) Komunitas ini dipandang sesuai dengan tujuan dari penelitian, yang mana berupaya membedah bentuk alih fungsi tentang konsep dan nilai "halal" yang selanjutnya disematkan pada jilbab merek tertentu menjadi bentuk komoditas media. Mengingat, jilbab merupakan atribut yang secara fisik identik dan melekat pada perempuan muslim, yang dalam hal ini direpresentasikan melalui komunitas *Solo Hijabers*.

Sejumlah penelitian terdahulu yang dapat dijadikan referensi dalam penelitian ini, salah satunya mengenai Perspektif Cantik Korea dalam Film *Minyeoneun Geurowo.* Penelitian ini dilakukan guna mengetahui bagaimana citra perempuan dimunculkan melalui hiperealitas kecantikan yang dikonstruksikan dalam sebuah film Korea berjudul *Minyeoneun Geurowo* (Khulsum. 2014). Terdapat pula tulisan mengenai konstruksi bentuk tubuh perempuan dalam iklan televisi (Muwarni. 2010). Secara tidak langsung turut menjelaskan bahwa iklan televisi pada dasarnya turut berperan dalam proses konstruksi citra tentang perempuan. Tulisan lain yang membahas mengenai representasi perempuan dalam konteks sosial budaya, terutama pada masyarakat Suku Sumba, dapat dilihat pada film Marlina Si Pembunuh dalam Empat Babak turut ditulis oleh Asrita (2019) dan Prahastiwi (2019). Sedikit berbeda, kedua penelitian ini berbicara mengenai bagaimana citra perlawanan perempuan direpresentasikan sekaligus dikonstruksi melalui sosok Marlina.

Guna mendukung tentang konstruksi citra, penelitian terdahulu juga didasarkan pada konsep idealisasi citra perempuan dalam tulisan Rustandi (2007). Tulisan jurnal ini dikuatkan pada penelitian lain, yakni mengenai Representasi Citra Perempuan dalam Iklan *Shampoo Tresemme Keratin Smooth* di Majalah Femina oleh Putri (2014).

Selanjutnya, guna menguatkan analisis mengenai kontes kecantikan yang akan dikaji, penelitian ini juga memiliki relevansi dengan penelitian terdahulu dalam tulisan Kontes Kecantikan: Antara Eksploitasi dan Eksistensi Perempuan (Sari, 2016).

Solo Hijabers adalah salah satu komunitas hijabers yang ada di wilayah Solo, dimana komunitas ini dipilih secara khusus dengan memperhatikan aspek kedekatan (*proximity*) dengan objek yang diteliti. Berkenaan dengan fokus penelitian yang digunakan, adanya citra perempuan, konsep kecantikan, serta bagaimana komodifikasi atas konsep cantik dan citra yang dimunculkan oleh media, selanjutnya akan dipertautkan dengan persepsi dari para anggota *Solo Hijabers* sebagai wadah komunitas perempuan muslim di Solo.

Merujuk pada urian di atas, selanjutnya gambaran mengenai perempuan atas makna cantik dinyatakan mampu dibangun secara sosial melalui perspektif dan pemaknaan masyarakat. Konteks ini tidak terlepas dari kekuatan media dalam menampilkan realitas kecantikan, lengkap dengan segala atribut yang ada di dalamnya. Hal inilah yang selanjutnya memunculkan adanya komodifikasi dan hegemoni atas kerja media secara sosial. Dengan demikian, permasalahan ini perlu dikaji secara lebih jauh mengenai bagaimana identikas kultural yang dibangun melalui sejumlah tayangan kontes kecantikan di media massa, terutama terkait pemahaman audiens terhadap konstruksi citra perempuan yang dimunculkan dalam tayangan tersebut.

Untuk hasil penelitian, diharapkan penelitian mampu memberikan kontribusi lebih lanjut terhadap konteks penelitian lain sejenis mengenai perempuan, citra, maupun *the power of media* dalam bentuk konstruksi pesan yang dihasilkan. Selain itu, secara praktis diharapkan hasil penelitian dapat memberikan sumbangsih terhadap masyarakat guna lebih kritis dalam memaknai pesan-pesan yang ditampilkan melalui media sehingga mampu dipisahkan antara apa yang menjadi realitas simbolik media, dengan apa yang menjadi realitas sebenarnya.

Metode

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian studi kasus yang bersifat deskriptif. menjelaskan studi kasus sebagai metodolo-

gi, jenis penelitian, serta objek studi (Yin. 2003). Studi kasus dipilih sebagai strategi penelitian karena dinyatakan sebagai pendekatan kualitatif yang memungkinkan peneliti untuk bertindak eksploratif secara terbatas, baik dalam sebuah kasus maupun sejumlah kasus (Creswell, 2007). Subjek penelitian adalah komunitas *Solo Hijabers*. *Sampling* dilakukan secara purposif, dengan pengumpulan data yang dilakukan dilakukan melalui observasi, wawancara dan penyebaran angket terbuka, serta dokumentasi. *Sampling* jenis ini dilakukan karena merupakan *sampling* yang bersifat internal dan tidak bertujuan untuk memperoleh generalisasi, melainkan untuk mencapai kedalaman studi dalam suatu konteks (Sutopo, 2006). Teknis penelitian, *sampling* informan yang dipilih berasal dari Ketua *Solo Hijabers* serta pengurusnya. Selanjutnya, informan juga dipilih melalui anggota *Solo Hijabers*, terutama bagi mereka yang kerap mengikuti kegiatan di *Solo Hijabers*, sekaligus paham dengan topik dan arahan dalam objek yang diteliti, yaitu kontes kecantikan.

Terkait dengan keabsahan atau validitas data dalam penelitian, peneliti menggunakan teknik triangulasi data (sumber). Keabsahan data dalam teknik triangulasi sumber dinyatakan sebagai teknik triangulasi data yang mampu mengarahkan peneliti untuk menggunakan sumber data yang berbeda guna memantapkan kebenaran data (Sutopo, 2006). Teknik triangulasi ini banyak digunakan dalam penelitian bersifat kualitatif, yakni dengan melakukan pemeriksaan data melalui sumber lain (Moleong, 2014). Selanjutnya, analisis data dilakukan melalui teknik analisis data interaktif dari Miles dan Huberman. Teknik analisis data ini bertolak dari adanya aktivitas dalam penelitian kualitatif yang dilakukan secara interaktif dan terus-menerus (Sugiyono, 2012). Teknik ini juga didasarkan pada konteks analisis data yang dilakukan bersamaan selama proses pengumpulan data karena mengantisipasi terhadap adanya perubahan data di lapangan. Teknik analisis interaktif diadaptasi dari pemikiran Miles dan Huberman, yang terdiri dari tiga komponen utama, yaitu: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan (Pawito, 2007).

Secara garis besar, data penelitian ini diperoleh secara langsung melalui penyebaran angket terbuka dan wawancara kepada subjek

penelitian, komunitas Solo Hijabers. Kemudian, data penelitian juga didukung melalui observasi yang dilakukan terhadap sejumlah kontes kecantikan yang ada dan dokumentasi beberapa data sekunder mengenai kontes kecantikan. Berdasarkan sejumlah data yang diperoleh, data tersebut selanjutnya dikelompokkan dan direduksi sesuai dengan kesamaan serta kategorisasi yang digunakan. Selebihnya, data kemudian disajikan sesuai dengan arah penelitian, dianalisis, dan ditarik kesimpulan sebagai bentuk verifikasi.

Hasil Dan Pembahasan

Gambaran Umum Solo Hijabers

Solo Hijabers adalah salah satu komunitas di wilayah Kota Solo dan sekitarnya yang mewadahi sejumlah muslimah atau perempuan muslim dalam berkegiatan. Komunitas ini lebih mengarahkan kegiatannya pada sebuah organisasi yang berfungsi sebagai tempat kegiatan untuk mencari ilmu, silaturahmi, serta berbagi pengalaman antar sesama muslimah yang tergabung di dalamnya. Kemunculan *Solo Hijabers* sebagai sebuah komunitas secara tidak langsung dilatarbelakangi oleh perjalanan tren *fashion* hijab yang ada di Indonesia. Komunitas *Solo Hijabers* didirikan pertama kali pada 9 September 2011 oleh Vivi Ghalib Haidar dan memiliki sekretariat awal yang berada di Kantor SPBU Manahan Lantai 2 (SPBU 43.571.01). Komunitas ini dikonsep sebagai komunitas yang terbuka untuk umum dan tidak terbatas untuk para anggotanya saja ("Wawancara Ketua *Solo Hijabers*, DA," 2019; Lestari, 2019).

Komunitas *Solo Hijabers* awalnya memiliki anggota sebanyak 200 orang lengkap dengan beberapa pengurus yang menjadi tonggak manajemen dan pengelolaannya. Namun demikian, seiring dengan perkembangan dan berjalannya waktu, komunitas *Solo Hijabers* memang mengalami sedikit kemunduran, dimana anggota komunitas hanya bertahan sebanyak 20-30 orang. Hal ini disebabkan karena kesibukan dari masing-masing anggota sehingga mereka tidak dapat berpartisipasi dalam kegiatan rutin yang dilaksanakan oleh *Solo Hijabers* ("Wawancara Ketua *Solo Hijabers*, DA," 2019; Lestari, 2019).

Sebagai bentuk publikasi dan informasi dalam komunitas *Solo Hijabers*, komunitas ini juga memiliki beberapa akun sosial media yang ada, seperti email, *Facebook*, *Instagram*, dan *Twitter*. Untuk beberapa informasi resmi terkait dengan kegiatan komunitas ini, biasanya akan diunggah dalam akun-akun sosial media yang dimiliki, yakni: *Facebook* di akun Solohijabersnew; *Twitter* di akun @solohijabers; Blog di akun hijaberssolo.blogspot; *Instagram* di akun solo_hijabers. Untuk informasi lebih dalam mengenai komunitas dapat menghubungan *contact person* Ketua *Solo Hijabers*, DA, di nomor 0812-2843-6132 atau *e- mail* di alamat solo.hijaber11@gmail.com (Lestari, 2019; Akun *Instagram Solo Hijabers*
@solo_hijabers, 2019).

Gambar 1. Logo Solo Hijabers
Sumber diolah dari: **(**Akun *Instagram Solo Hijabers* @solo_hijabers, 2019)

Sejumlah kegiatan yang dilaksanakan oleh para anggota komunitas *Solo Hijabers* antara lain, adalah:

1. Pengajian rutin

Kegiatan ini dilakukan setiap bulan pada sejumlah lokasi yang ditetapkan oleh komunitas. Untuk saat ini, pengajian kerap dilakukan di Masjid Al Hadi Mustaqiim, Panularan, Kecamatan Laweyan, Kota Surakarta, dengan dipandu dan diisi oleh Ustazah Ulfa Husnia.

Gambar 2. Foto Kegiatan Pasca Pengajian Rutin
Sumber diolah dari : (Akun *Instagram Solo Hijabers* @solo_hijabers, 2019)

2. Bakti sosial

Kegiatan bakti sosial juga diadakan oleh komunitas *Solo Hijabers*. Kegiatan bakti sosial ini meliputi: donor darah, santunan bagi yatim piatu, serta santunan ke panti jompo.

Gambar 3. Foto Kegiatan Bakti Sosial
Sumber diolah dari : (Akun *Instagram Solo Hijabers* @solo_hijabers, 2019)

3. Event dan gathering

Selain bakti sosial dan acara pengajian, komunitas *Solo Hijabers* juga menyelenggarakan beberapa *event* kegiatan dan *gathering*, seperti: *bazaar*, *beauty class*, dan tutorial hijab.

Gambar 4. Foto Kegiatan Gathering and Beauty Class

Sumber diolah dari : (Akun *Instagram Solo Hijabers* @solo_hijabers, 2019)

Media dan Kontes Kecantikan

Kontes kecantikan adalah sebutan untuk sebuah ajang pencarian bakat melalui konsep kecantikan, yang secara khusus terfokus pada penilaian terhadap atribut serta tampilan fisik, selain juga merujuk pada sejumlah penilaian tertentu lainnya mengenai kepribadian, intelegensi, kemampuan, dan bakat minat. Adanya kontes kecantikan, dalam arti sempit memang mengarah pada ukuran cantik secara fisik pada sisi perempuan. Namun demikian, secara luas, kontes kecantikan pada dasarnya menunjukkan tampilan cantik perempuan dalam sejumlah segi dan ukuran yang lebih kompleks. Selanjutnya, muncul istilah sederhana guna mengukur kecakapan dan kemampuan dalam kontes kecantikan yang meliputi: *brain*, *beauty*, dan *behavior*. *Brain* untuk mewakili kemampuan kecerdasan dan intelektualitas, *beauty* untuk merepresentasikan kesempurnaan secara fisik, serta *behavior* untuk menjelaskan kepribadian dan tingkah laku yang baik.

Gambar 5. Miss Grand International

Sumber diolah dari : (*6 Kontes Kecantikan Dunia, dari Miss Internasional Hingga Miss World*, 2019)

Salah satu contoh ajang ataupun kontes kecantikan yang terkenal di taraf internasional adalah *Miss World*. Kontes kecantikan ini merupakan satu dari sejumlah kontes kecantikan terbesar di dunia dan dikenal oleh masyarakat pada umumnya. Kontes ini diprakarsai oleh Eric Morley pada tahun 1951 dan pertama kali diselenggarakan di Inggris, dimana pada saat itu kontes *Miss World* merupakan sebuah festival bikini yang bertujuan untuk menghormati pakaian renang yang baru saja diperkenalkan pada saat itu. Selanjutnya, kontes ini kemudian diputuskan untuk menjadi kontes tahunan. Puncaknya, pada tahun 1980, kontes *Miss World* didapuk menjadi kontes kecantikan yang lebih kompleks dengan mengusung *tagline Beauty with a Purpose*, lengkap dengan tes kompetensi lain yang merujuk pada tes intelegensi serta kepribadian.

Kontes kecantikan yang *kedua* adalah *Miss Universe*. Kontes kecantikan ini juga berawal dari sebuah acara bertajuk *Pacific Mills* yang bertujuan untuk memromosikan produk pakaian renang *Catalina* pada tahun 1952. Selanjutnya, kontes kecantikan ini diakuisisi oleh Donal Trump dengan membeli *Miss Universe, Inc.* yang selanjutnya diubah menjadi *Miss Universe Organization* pada tahun 1996. Namun demikian, dalam kurun 20 tahun kemudian, perusahaan terkait

dengan *Miss Universe Organization* ini selanjutnya dijual kepada WME/ IMG.

Ajang kontes kecantikan dunia yang lainnya adalah *Miss International*. Kontes ini dapat disebut sebagai festival kecantikan atau olimpiade kecantikan, yang mana kecantikan perempuan tidak hanya didasarkan pada penampilan semata, melainkan juga mampu menjadi inspirasi melalui kepribadian yang baik, sikap yang lemah lembut, kecerdasan dan intelegensi, kecantikan fisik, serta memiliki sensibilitas internasional yang baik. Maka dari itu, kontes kecantikan ini merupakan ajang dimana perempuan yang memenangkannya akan didapuk sebagai Duta Besar dalam hal perdamaian dan kecantikan dunia.

Gambar 6. Kevin Lilliana, 1st Runner-up **Putri Indonesia 2017, sekaligus juga menjadi pemenang dalam Miss Internasional 2017**

Sumber diolah dari : (Wibowo, 2017).

Selanjutnya, ada pula *Miss Grand International*, dimana kontes ini merupakan kontes kecantikan yang berpusat di Kota Bangkok, Thailand. Kontes ini merujuk pada ajang kecantikan yang bertujuan untuk menciptakan perdamaian dunia, dengan menggunakan slogan *Stop the War and Violence*. Salah satu prestasi Indonesia dalam ajang kecantikan ini adalah gelar *Miss Grand International* yang diraih oleh Ariska Putri Pertiwi sekaligus menjadikannya sebagai peserta Asia

pertama, terutama Indonesia, yang mampu mendapatkan gelar tersebut (Anandayu, 2017).

Selain sejumlah kontes kecantikan di atas, salah satu kontes kecantikan ternama yang diperuntukkan bagi para muslimah adalah *World Beauty Muslimah* yang didirikan oleh *World Muslimah Foundation*. Kontes ini dilatarbelakangi oleh sejumlah isu gender yang banyak ditimpakan kepada perempuan. Kontes ini juga merupakan salah satu langkah yang dilakukan oleh *World Muslimah Foundation* untuk memberikan penghargaan bagi perempuan, terutama dalam menghadapi sejumlah perkembangan global serta modernisasi di segala bidang kehidupan (*World Muslimah Foundation*, 2019).

World Muslimah Foundation (WMF) merupakan organisasi Muslim yang berupaya untuk memfasilitasi para muslimah agar mampu menjadi pribadi yang percaya diri, komunikatif, serta memiliki keterampilan. Melalui kontes kecantikan yang diselenggarakan, WMF juga berusaha untuk turut serta dalam usaha pengentasan kemiskinan, berpartisipasi dalam pembangunan, serta mendukung pendidikan, pemberdayaan, serta penghargaan, khususnya bagi perempuan. Secara sederhana, WMF melalui kontes *World Beauty Muslimah* adalah mengarah pada ajang pencarian bakat kecantikan yang menitikberatkan pada kegiatan- kegiatan sosial dan keagamaan (*World Muslimah Foundation*, 2019).

Citra Perempuan dalam Kontes Kecantikan

Cantik dimaknai dalam kapasitas keindahan, kelembutan, kelemahgemulaian, sampai dengan bagaimana perempuan harus bersikap sekaligus bersifat feminin. Selain itu, perempuan dengan bentuk fisik yang dipandang rupawan, tinggi, langsing, dan putih merupakan batasan sosial yang diyakini menjadi ukuran kecantikan seorang perempuan. Lebih lanjut, ukuran cantik pada perempuan, salah satunya dipandang mampu direpresentasikan melalui tampilan pada kontes kecantikan ataupun ajang *beauty pageants*. Salah satu informan dalam komunitas *Solo Hijabers*, DA, menyatakan bahwa memaknai perempuan saat ini, tak terkecuali perempuan muslimah, secara sosial memang identik dengan istilah cantik, lengkap dengan klasifikasi

fisik yang sesuai dengan ukuran kebanyakan orang.

> "Secara umum cantik itu ya tinggi, langsing, seperti persepsi kebanyakan orang ya. Cantik itu ya putih, langsing, seperti di kontes-kontes itu…," (*Wawancara Ketua Solo Hijabers, DA*, 2019).

Melalui pernyataannya, DA sekilas memang mengamini apabila perempuan cantik dipersepsi seperti visual yang digambarkan dalam kontes kecantikan. Bahkan untuk ukuran seorang muslimah pun, DA menambahkan bahwa perempuan berhijab yang dianggap cantik pada dasarnya juga tidak terlepas dari sejumlah kontes kecantikan yang ada di dalam tayangan media. Selanjutnya, menanggapi pernyataan DA, AK sebagai salah satu anggota *Solo Hijabers* juga menyatakan bahwa cantik memang identik dengan perempuan. Menurutnya, cantik dikonsepkan sebagai *inner beauty* dan masing-masing perempuan mampu menampilkan kesan cantiknya sesuai dengan diri mereka pribadi.

> "*Inner beauty*… karena setiap wanita itu *beautiful in their own way*," (*Wawancara dengan Anggota Solo Hijabers, AK*, 2019)

Serupa dengan pendapat AK, salah seorang Komite sekaligus Wakil Ketua *Solo Hijabers*, AC, menjelaskan bahwa istilah cantik adalah perkara sifat. Konsep cantik dapat dipahami sesuai dengan sudut pandang ataupun perspektif dari masing-masing orang yang memaknainya. Lebih lanjut, PW, salah seorang anggota *Solo Hijabers* juga memaknai cantik sebagai sesuatu yang berbeda. Cantik juga dimaknai sebagai kondisi perempuan yang mampu menerima keindahan yang dimiliki.

> "Cantik itu lebih ke kata sifat… cantik itu relatif, tergantung dari sudut pandang mana kita melihatnya," (*Wawancara dengan Anggota Solo Hijabers, AC*, 2019).

> "Cantik adalah menerima segala keindahan, baik kekurahangan atau keleibihan yang Allah berikan," (*Wawancara dengan Anggota Solo Hijabers, PW*, 2019).

Pendapat mengenai konsep cantik di atas sekilas mampu mewakili bagaimana persepsi *Solo Hijabers* terhadap istilah cantik dan kecantikan bagi perempuan. Selanjutnya, ketika cantik dikaitkan dengan perempuan muslimah, DA menyatakan bahwa muslimah yang cantik adalah mereka yang berpakaian sesuai syariat muslim, yang mana juga ditampilkan pada sejumlah kontes kecantikan khusus muslimah pada umumnya. Bahkan, tak jarang muncul beberapa *brand* ataupun merek kosmetik, seperti Wardah dan Sunsilk, yang turut menjadi pelopor dalam berlangsungnya kontes-kontes kecantikan yang ada.

Memaknai perempuan dengan tampilan fisik yang dipandang cantik menurut kebanyakan orang pada akhirnya akan menciptakan stigma-stigma ataupun perspektif umum yang seolah dipandang bersifat universal. Dalam hal ini, meski memahami kecantikan perempuan layaknya pemahaman orang kebanyakan, tetapi komunitas *Solo Hijabers* secara tidak langsung bernegosiasi atas konstruksi cantik pada sosok perempuan. Dalam konteks ini, DA, Ketua *Solo Hijabers* kembali menyampaikan pendapatnya tentang bagaimana kecantikan perempuan tidak serta merta harus dinyatakan melalui batasan-batasan umum yang dianggap kaku, melainkan tergantung pada bagaimana tingkat kepercayaan diri perempuan masing- masing. Menurutnya, kontes kecantikan secara khusus memiliki andil tersendiri dalam mengkonstruksi dan menciptakan sosok perempuan cantik di mata masyarakat. Merujuk pada konsep cantik dan representasinya pada perempuan, selain kontes kecantikan memiliki tendensi tersendiri dalam memengaruhi tampilan perempuan cantik di masyarakat, citra atas imaji perempuan pada dasarnya tidak sepenuhnya berhenti pada bentuk fisik belaka. Sejumlah informan pada komunitas *Solo Hijabers* melihat sudut pandang lain dalam memahami perempuan dan kecantikannya. Menurut mereka, perempuan yang cantik adalah perempuan yang dapat menginspirasi, tidak hanya identik dengan kulit putih dan tubuh langsing, serta memiliki sisi cantik yang ada pada diri mereka masing-masing.

"… karena ada orang yang tidak terlalu cantik, tetapi dia dengan otaknya yang cerdas, dengan kepribadian yang bagus, orang juga menganggap orang seperti itu jadi orang yang menginspirasi…," (*Wawancara Ketua Solo Hijabers, DA*, 2019).

"Tidak. Setiap orang memiliki sisi cantiknya masing-masing. Banyak kulit eksotik tetapi cantik kok," (*Wawancara dengan Anggota Solo Hijabers, EF*, 2019).

"Tidak harus cantik tubuh, tidak harus secara fisik bagus seperti kriteria, tetapi dengan dia berprestasi, maka dia bisa menginspirasi kita bahwa cantik tidak harus punya ukuran badan seperti yang tadi. Bisa ditunjukkan dengan ciri yang lain, dengan tabiat yang baik atau otak yang cerdas," (*Wawancara Ketua Solo Hijabers, DA*, 2019).

Melalui uraian di atas, pada dasarnya data menunjukkan bahwa para perempuan anggota komunitas *Solo Hijabers* memaknai kecantikan yang "melekat" pada perempuan dipahami sebagai dasar yang kompleks. Dalam konteks ini, cantik dinyatakan identik dengan perempuan, begitu pula sebaliknya, bahwa perempuan tidak akan terlepas dari bagaimana konstruksi makna cantik yang melingkupinya. Namun demikian, ukuran ataupun standar cantik yang dipersepsikan tidak serta merta hanya terbatas pada ukuran fisik saja, melainkan juga dilihat dari representasi aspek yang lainnya, yang meliputi sikap, kecerdasan, ataupun karakter.

Pemaknaan mengenai citra perempuan nyatanya tidak terlepas dari konstruksi media. Dalam hal ini, media secara tidak langsung berperan dalam membentuk sekaligus mengkonstruksi pemahaman mengenai gambaran sosok perempuan. Menanggapi tentang bagaimana citra cantik mengenai perempuan, komunitas *Solo Hijabers* berpendapat bahwa tidak sepenuhnya gambaran yang dimunculkan melalui media benar adanya. Dalam hal ini, media massa khususnya, memang mampu memberikan pencitraan bagi masyarakat untuk memaknai konsep kecantikan, salah satunya melalui tayangan kontes kecantikan yang disiarkan melalui media. Namun demikian,

hal tersebut tidak sepenuhnya dapat menjadi tolak ukur kecantikan secara mutlak. Pengaruh media massa mampu menciptakan beberapa anggapan dan opini masyarakat pada umumnya sehingga memunculkan persepsi sosial yang cenderung mengarahkan menuju stigma guna membatasi konsep cantik pada perempuan. Dalam hal ini, standar kecantikan seyogyanya merupakan bentukan masing-masing individu.

Terdapat beberapa kontes kecantikan yang menurutnya dapat merepresentasikan sosok cantik bagi perempuan muslim, salah satunya adalah pada kontes *Beauty Muslimah*.

Secara keseluruhan kontes *Beauty Muslimah* dinyatakan baik, meski kemudian menurut *Solo Hijabers*, terdapat beberapa hal yang kurang sesuai, seperti masalah kostum atau pakaian yang dipakai, sampai pada ketentuan penggunaan jilbab yang menurutnya harus lebih diperhatikan. Perempuan juga dinyatakan harus memiliki kecerdasan serta karakter yang khas. Beberapa informan dari komunitas *Solo Hijabers* mengamini bahwa perempuan harus memiliki kepribadian ataupun *personality* yang berkarakter. Dalam hal ini, komunitas *Solo Hijabers* memaknai konsep cantik dan citra perempuan dalam tayangan media pada kontes kecantikan secara tidak mutlak. Pada dasarnya, komunitas *Solo Hijabers* berpersepsi bahwa citra cantik yang hanya mengutamakan atribut fisik, salah satunya yang secara dominan dapat disaksikan dalam kontes kecantikan. Perempuan dinyatakan memiliki kecantikan ketika mereka mampu menjadi inspirasi, memiliki kecerdasan, serta berkarakter kuat.

Identitas Kultural dan Komodifikasi Citra

Memaknai citra ataupun gambaran mengenai perempuan secara sosial tidak akan terlepas dari persepsi masyarakat. Batasan dan penilaian masyarakat atas pandangan terhadap perempuan pada akhirnya tak jarang menjadi sebuah pemakluman sebagai tolak ukur utama. Sebut saja ketika ada persepsi sosial yang terbentuk mengenai citra perempuan yang dimaknai sebagai sosok yang lemah lembut, keibuan, identik dengan wilayah "dapur" dan permasalahan domestik, bahkan sosok perempuan yang kerap menjadi objekan dalam sejum-

lah iklan. Hal inilah yang menjadikan perempuan berperan serta berfungsi sosial atas bentukan masyarakat sebagai sebuah identitas kultural.

Adanya peran dan fungsi perempuan di masyarakat dapat digambarkan melalui hubungan antara perubahan peran bagi perempuan. Dalam hal ini, muncul penekanan pada atribut perempuan yang secara fisik harus memiliki tubuh yang kurus dan berpenampilan standar. Konsep ini pada dasarnya dibahas oleh sejumlah ahli feminis (Jung & Forbes, 2007). Perempuan akan dihadapkan pada standar penampilan yang semakin tidak realistis (Jung & Forbes, 2007). Lebih lanjut, perempuan akan dibenturkan pada sejumlah tekanan atas penampilan visual yang harus dicapai, lengkap dengan beberapa atribut yang melingkupinya, dengan mengesampingkan kompetensi yang dimiliki. Hal ini menegaskan bahwa semakin legal dan material rintangan yang berusaha dihadapi oleh para perempuan untuk mendobrak dominasi ukuran fisik, maka selanjutnya semakin berat dan "kejam" gambaran citra fisik mengenai kecantikan perempuan yang harus dihadapi (Jung & Forbes, 2007)

Komunitas *Solo Hijabers* mengindikasikan bahwa sosok cantik pada perempuan dinyatakan tidak serta merta hanya berbicara mengenai bentuk fisik semata. Cantik menurut *Solo Hijabers* memang diperlukan untuk seorang muslimah sehingga pengadaan kontes kecantikan pun sebenarnya tidak menjadi masalah. Sedangkan poin yang menjadi tidak disetujui adalah ketika batasan dan ukuran cantik secara fisik hanya menjadi aspek utama dalam kontes kecantikan yang ditayangkan melalui media massa.

Meminjam hasil penelitian yang memaparkan tentang klasifikasi citra yang dimunculkan pada sosok perempuan dalam iklan media (Tomagola, 1998). Citra yang dimaksud adalah citra pigura, citra pilar, citra peraduan, citra pinggan, dan citra pergaulan. Pernyataan Tomagola diperoleh berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan pada empat majalah perempuan, yaitu: Femina; Kartini; Sarinah; dan Pertiwi, dengan klasifikasi terbitan rentang tahun 1986-1990 dan ditemukan data sebanyak 300-an iklan mengenai perempuan dalam majalah yang diteliti. Dalam konteks ini, citra ataupun gambaran

mengenai perempuan dapat direpresentasikan melalui konstruksi tayangan iklan. Dalam hal ini, anggapan sosial mengenai perempuan pada akhirnya dinyatakan terpengaruh oleh seberapa kuat paparan iklan mengenai perempuan tersebut dikonsumsi oleh masyarakat. Selain itu, muncul adanya bentuk hiperealitas yang selanjutnya mengarahkan bahwa perempuan akan dinilai melalui batasan-batasan sosial yang secara tidak langsung dipengaruhi oleh tayangan iklan (Santi, 2004; Pratiwi, 2018).

Selanjutnya konstruksi citra *pertama* dalam penelitian Tomagola adalah citra pigura. Citra ini menjelaskan perempuan dalam sosok penampilan yang sempurna, memikat melalui keindahan, sekaligus menguatkan pemaknaan bahwa perempuan adalah sosok yang dipuja karena keperempuanannya. Citra ini merujuk pada penilaian fisik dan atribut penampilan, dimana perempuan harus berkulit putih, langsing, awet muda, dan memiliki proporsi tubuh yang sempurna. Dalam hal ini, *Solo Hijabers* melalui para informannya menyatakan tidak setuju apabila perempuan dinyatakan hanya dalam bentuk ataupun performa fisik saja. Namun demikian, konsep cantik secara fisik tidak dipungkiri ada dan menjadi pemakluman di dalam lingkungan masyarakat. Adanya pembacaan terhadap presentasi fisik sebagai batasan perempuan cantik di sini, salah satunya diwujudkan dalam konsep *whiteness*, yang mana turut dimunculkan dalam iklan-iklan pemutih kulit yang muncul pada tahun 2006 sampai 2008. Sejumlah iklan yang muncul pada rentang tahun tersebut pada dasarnya bersifat transnasional dan kosmopolitan (Saraswati, 2017).

Pertama bahwa hampir semua iklan pemutih kulit menawarkan merek yang memiliki sifat transnasional atau lintas nasional (Negara). Sebut saja merek kosmetik yang berasal dari Perancis, seperti: Dior, Biotherm, maupun L'Oreal. *Kedua*, adanya aspek kosmopolitan, dimana iklan-iklan yang ditawarkan menggunakan *endorser* yang tidak berasal dari Indonesia. Iklan ini lebih gemar menggunakan bintang-bintang yang cenderung memiliki kontur wajah kebulean, ataupun beretnis Cina (Saraswati, 2017).

Kedua, citra pilar. Citra ini merujuk pada mitos feminitas yang ada pada diri perempuan. Citra pilar cenderung mengarahkan perem-

puan dalam konsep sifat dan sikap yang memiliki kelembutan, penuh kasih sayang, perhatian, serta bertanggung jawab secara utama terhadap pendidikan anak dan keluarga. Mengenai konsep citra ini, persepsi para informan dalam *Solo Hijabers* dapat dikatakan setuju dengan gambaran bahwa perempuan memang identik dengan sifat dan sikap yang cenderung lemah lembut. Pada informan mempersepsi bahwa perempuan pada dasarnya akan menjadi ibu sehingga mereka akan bertanggung jawab terhadap apa yang menjadi kebutuhan serta pendidikan bagi keturunannya. Selain itu, perempuan dipandang lebih menekankan pada rasa—dan perasaan—sehingga mereka dinilai memiliki kepekaan yang lebih atas sifat kasih sayang dan perhatiannya.

Terkait poin di atas, pada dasarnya kodrat perempuan secara biologis adalah melahirkan. Untuk menjadi seorang ibu, perempuan memiliki tahapan tertentu yang secara garis biologis harus dijalani, sekaligus hal inilah yang membedakannya dengan laki-laki. Namun demikian, perlu dipahami bahwa peran dan fungsi sosial atas sisi perempuan dalam mengasuh anak, kasih sayang, serta perhatian, pada dasarnya adalah bentuk sosial. Konteks inilah yang kemudian menjadi ukuran tertentu bahwa perempuan secara tidak langsung dikonstruksi untuk menjadi sosok yang lemah lembut, terutama melalui kontes-kontes kecantikan yang ada. Mengenakan gaun malam dengan anggun, berjalan secara lemah lembut, selanjutnya menjadikan standar atas sifat keperempuanan yang sempurna.

Citra *ketiga* adalah citra peraduan. Citra ini menggambarkan perempuan sebagai objek pemuas laki-laki dan cenderung membentuk perempuan disukai karena kecantikan serta keseksian fisiknya saja, untuk selanjutnya dipersembahkan bagi laki-laki sebagai pihak yang dominan. Konsep ini mengarahkan pada bentukan perempuan dalam tampilan media, salah satunya kontes kecantikan, melalui tampilan busana yang cenderung sensual sehingga mampu memikat laki-laki. Lebih lanjut, citra ini secara langsung membuat perempuan menjadi objek seksual bagi kuasa laki-laki.

Beberapa iklan tak jarang menampilkan perempuan dalam gambaran seksual, dimana secara tidak langsung, iklan tersebut seolah

menargetkan laki-laki sebagai tujuan utama pengguna produk, sekaligus dengan mengorbankan perempuan sebagai sebuah objekan yang mampu meningkatkan gairah seksual laki-laki (Jung & Lee, 2009). Dalam kontes kecantikan misalnya, balutan busana malam yang cenderung terbuka, sekilas akan menimbulkan kesan anggun dan lembut, tetapi dalam sisi yang lain, turut pula memunculkan kesan terbuka dan mengekspose tubuh perempuan. Lebih jelas, daya tarik seksual pada perempuan mengenai kecantikan fisik yang dimunculkan dapat dipandang sebagai karakteristik feminitas yang utama (Jung & Lee, 2009).

Citra selanjutnya adalah citra pinggan. Citra ini mengarah pada gambaran perempuan yang identik dengan lingkungan dan urusan domestik—salah satunya dapur. Terkait kontes kecantikan misalnya, perempuan dengan *skill* ataupun kemampuan tertentu, contohnya memasak, menjadi sebuah predikat yang seolah wajib dimiliki perempuan. Secara keseluruhan, persepsi para informan menyetujui pandangan bahwa perempuan adalah sosok yang keibuan. Para informan memandang bahwa menjadi ibu adalah sebuah kodrat biologis dan fitrah bagi perempuan. Tak terkecuali pada kemampuan memasak misalnya, meski dinilai tidak secara sepenuhnya domestik, tetapi dalam konteks tertentu, pemaknaan para informan ini dapat dikatakan mengamini bahwa perempuan memang diharapkan mampu memiliki kemampuan yang mengarah pada konteks-konteks domestik, seperti memasak dan mengurus anak.

Citra terakhir adalah citra pergaulan. Citra ini merupakan citra yang menjelaskan tampilan fisik perempuan melalui penampilan dan representasi fisik yang dapat diterima secara luas dalam pergaulan masyarakat. Sebut saja ketika perempuan memiliki karakter ataupun *personality* yang baik, cerdas dan bertalenta, sampai pada kemampuan dan bakat yang unik sehingga menjadikannya menjadi sosok yang dapat diterima di masyarakat. Terkait hal ini, sejumlah pemaknaan yang disampaikan oleh anggota komunitas *Solo Hijabers* merefleksikan bahwa perempuan yang cantik adalah perempuan yang menginspirasi. Dalam beberapa bagian sajian data, diperoleh temuan bahwa persepsi anggota *Solo Hijabers* mengamini adanya

figur perempuan berkarakter yang mampu menginspirasi perempuan lain sebagai sosok perempuan yang cantik. Bahwa selanjutnya perempuan yang cantik tidak hanya dibatasi dengan penampilan fisik saja, melainkan lebih dari itu, mereka adalah perempuan yang mampu menonjolkan dirinya melalui pribadi yang berkarakter.

Merujuk pada uraian di atas, sekali lagi tidak dapat dipungkiri bahwa perempuan kerap dinilai berdasarkan penampilan fisik. Adanya tekanan untuk mencapai penampilan yang ideal pada hakikatnya didasarkan atribut luar yang menunjang penampilan. Dalam hal ini, media menunjukkan sebuah gambaran sosial. Melalui tayangan kontes kecantikan, media melakukan penggambaran terhadap apa yang menjadi norma serta nilai sosial di masyarakat, tampak alami dan dianggap sebagai ukuran universal sehingga mampu mengukuhkan pemaknaan atas persepsi cantik bagi perempuan (Jung & Lee, 2009).

Dengan demikian, muncul pemaknaan sosial, yang sebenarnya dikonstruksi media atas bagaimana tayangan media dinilai mampu mewakili sosok dan citra mengenai perempuan yang sempurna. Selain konstruksi citra perempuan dinyatakan sebagai sebuah bagian dari identitas sosial dan kultural, kemampuan media dalam menayangkan fakta tangan kedua tidak terlepas dari bagaimana media memiliki kepentingan tertentu di belakangnya. Lebih spesifik, konteks ini menjelaskan tentang adanya aspek wacana yang tersimpan dalam teks media, salah satunya aspek feminisme sosial. Keberadaan media digunakan sebagai instrumen utama dalam menyiarkan nilai-nilai kekuasaan (hegemoni) (Murwani, 2010). Selain itu, media pun mampu menjadi penyampai nilai-nilai kepentingan media seperti label (stereotif) serta unsur patriarkal yang cenderung melihat perempuan hanya dari aspek feminitas saja.

Salah satu fungsi media massa di Indonesia adalah sebagai pengawas atau *watch dog*. Media massa diharapkan mampu menjadi kontrol sekaligus pengawas yang selalu tanggap dalam sejumlah permasalahan sosial yang dihadapi. Namun demikian melihat bahwa media pada dasarnya tampil sebagai bentuk kapitalisme yang justru mengukuhkan pola patriarkal, (Murwani. 2010). Sebut saja ketika pengaruh tayangan media massa, salah satunya iklan kecantik-

an, secara khusus merujuk pada konsep putih yang berdasar pada aspek transnasional. Secara partikular, adanya obsesi kebarat-baratan sebagai standar utama mengenai tubuh perempuan ideal pada akhirnya menjadi hal yang penting untuk menguatkan ataukah justru melemahkan kepuasan terhadap kepemilikan tubuh (Jung & Forbes, 2007).

Efek tayangan iklan media misalnya, tidak secara terbatas hanya mengenai standar kecantikan pada perempuan. Media pada akhirnya mampu menyebarkan batasan sosial yang mengarah pada peran gender perempuan. Baik dalam kapasitas citra pinggan maupun citra peraduan misalnya, terdapat gambaran fisik perempuan turut mempengaruhi peran sosial dan gender yang dilekatkan pada perempuan, terutama dalam memaknai konsep feminitas. Menjadikan perempuan sebagai objek akan berelasi dengan pendekatan fisik dan mampu memengaruhi pengalaman para perempuan untuk memaknai sekaligus menyimpulkan kepuasan terhadap tubuhnya masing-masing (Jung & Lee, 2009).

Salah satu media yang menayangkan kontes kecantikan, televisi misalnya, dipandang memiliki kekuatan yang cukup signifikan dalam memengaruhi masyarakat. Meski perkembangan teknologi sudah mengalihkan kuasa media massa pada internet dan sosial media, tetapi pada dasarnya, televisi sebagai media audio-visual masih menjadi poros utama dalam media nasional terkait tayangan-tayangan yang diperuntukkan bagi masyarakat sebagai audiensnya. Bahkan, televisi sempat disebut sebagai orang tua kedua bagi anak, guru bagi penonton, bahkan seorang spiritual yang mampu menyampaikan nilai dan mitos tentang permasalahan lingkungan. Analogi lain menyebutkan bahwa televisi secara tidak langsung bahkan dapat memiliki kekuatan yang sama bahayanya dibandingkan dengan kekuatan nuklir (Rustandi, 2007).

Merujuk pada perempuan yang menjadi objek utama dalam tayangan media, salah satunya kontes kecantikan, pada akhirnya berkenaan dengan konsep budaya populer yang tumbuh dalam ruang sosial masyarakat. Tak ubahnya sebuah iklan, kontes kecantikan dapat dinyatakan sebagai hiburan bersarat, dimana turut menampil-

kan nilai dan standar tertentu yang mampu memengaruhi persepsi masyarakat. Dalam hal ini, sosok perempuan yang didefinisikan secara sempit hanya melalui fisik, pada hakikatnya turut memunculkan analisis simbolik dalam media (Pratiwi, 2018). Lebih lanjut, konsepsi ini mengarah pula pada tinjauan Marxisme yang mana menjelaskan bahwa konten media diproduksi sebagai bentuk komoditas yang berkenaan dengan selera pasar (Littlejohn & Foss, 2011).

Konsep budaya populer menjadi 4 aliran, yaitu: 1) budaya dibangun berdasarkan kesenangan tetapi tidak substansial; 2) budaya populer menghancurkan nilai budaya tradisional; 3) kebudayaan menjadi masalah besar pandangan ekonomi Marx kapitalis; dan 4) kebudayaan populer adalah budaya yang menetes dari atas (Bungin. 2009). Pandangan kompleks tersebut mengindikasikan bahwa budaya populer pada hakikatnya berkenaan dengan permasalahan sehari-hari masyarakat, sekaligus dapat dinikmati oleh setiap kelas sosial masyarakat karena merefleksikan pada apa yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari dan segala bidang kehidupan. Dengan demikian, jelas bahwa media berperan dalam pembentukan perspektif masyarakat. Tak terkecuali ketika memaknai sebuah kontes kecantikan terhadap gambaran citra perempuan, pada akhirnya konstruksi yang dimunculkan media akan menjadi tradisi sosial budaya yang turut memengaruhi perspektif sosial masyarakat (Pratiwi, 2018).

Kecantikan yang dimunculkan dalam media salah satunya iklan tidak hanya menawarkan perkara kulit cantik saja, melainkan juga keindahan tubuh sebagai bentuk *libidonomics* (Piliang. 1995). Asumsinya, aspek ekonomi tidak hanya sekedar berkenaan dengan proses distribusi barang ataupun jasa dalam pertukaran ekonomi, melainkan sudah mengarah pada distribusi nafsu yang disebut sebagai istilah *libidonomics*, yakni penyampaian rangsangan, rayuan, godaan, kesenangan, ataupun hawa nafsu dalam arena pertukaran ekonomi. Sama halnya dengan kontes kecantikan yang ditayangkan, citra mengenai perempuan akan berlanjut pada bagaimana masyarakat yang menontonnya mampu memahami nilai dan makna budaya yang ada di dalamnya. Dalam konteks ini, media massa melalui tayangannya turut menjadi *by pass* terhadap penyebaran pengaruh di masya-

rakat (Bungin, 2015).

Bagaimana perempuan dengan sosoknya ditampilkan berindikasi pada perspektif atas budaya populer yang cenderung terhegemoni melalui kuasa media. Kondisi ini dapat dijelaskan melalui adanya kepemimpinan menjelaskan adanya kepemimpinan intelektual dan moral terhadap dominasi kultural yang ada pada masyarakat. Konteks ini mengarahkan pada konsep kapitalisme dan hegemoni, bahwa kuasa kapital akan menebarkan dominasinya terhadap produk yang dihasilkan. Hal ini selanjutnya dinilai bahwa media massa adalah sarana terpenting dalam konsep kapitalisme. Sebagaimana media mampu berperan dalam memelihara bentuk hegemoni ideologis, sebagaimana pula bahwa media dapat menyediakan ruang berpikir bagi perkembangan budaya massa di masyarakat. Alhasil, akan muncul kelompok-kelompok dominan yang berkesinambungan berusaha mempertahankan, melembagakan, melestarikan kekuasaan, sekaligus melemahkan potensi tanding dari kelompok rival (Bungin, 2015).

Media bagaimanapun juga mampu merefleksikan realitas sosial dan norma di masyarakat. Kekuatan media adalah mampu mencetak standar ideal yang secara sosial dapat diterima oleh masyarakat (Jung & Lee, 2009). Tak ubahnya pada permasalahan kecantikan dan sosok perempuan, penekanan kuat ada pada kelompok berpikir yang dominan di balik tayangan media. Dalam hal ini, lahir bentuk hegemoni media yang cenderung mengarahkan tayangan pesannya menuju pada sebuah komoditas. Lebih jauh, media bahkan mampu memberikan kekuatan pengaturan (*agenda setting*) yang memengaruhi alam pikiran masyarakat guna menentukan pilihan-pilihan kultural mereka (Bungin, 2015). Dengan demikian, adanya persepsi terhadap gambaran citra perempuan dalam tayangan kontes kecantikan pada dasarnya tidak terlepas dari sejumlah kepentingan media atas pesan yang menjadi komoditas, bahkan metakomoditi, yang pada akhirnya mengarahkan perempuan sebagai bagian sekaligus objek dari komodifikasi media yang tersamarkan.

Kesimpulan

Cantik dimaknai oleh komunitas *Solo Hijabers* sebagai perkara yang kompleks. Cantik memang identik dengan perempuan. Bahkan, mereka mengamini bahwa perempuan yang cantik tidak terlepas dari sosok yang keibuan, lemah lembut, dan penuh kasing sayang. Namun demikian, konsep cantik tidak dapat dinyatakan dalam ukuran fisik semata. Cantik pada perempuan juga merujuk pada kepribadian, kecakapan, *personality*, serta kecerdasan seorang perempuan.

Adapun konstruksi citra perempuan dalam tayangan kontes kecantikan menjadi salah satu bahasan yang mampu mewakili tentang bagaimana media memiliki kuasa yang secara tidak langsung memengaruhi perspektif masyarakat. Komunitas *Solo Hijabers* misalnya, meski memandang cantik pada perempuan tidak hanya dalam hal fisik semata, tetapi pada akhirnya, pandangan mereka terhadap gambaran perempuan—bahkan perempuan muslimah—tetap tidak terlepas dengan ukuran dan standar fisik. Begitu pula dengan kontes kecantikan yang juga menawarkan kecakapan serta kemampuan perempuan, tetapi di sisi lain, fisik tetap menjadi patokan utama dalam mengukur citra perempuan.

Simpulan penelitian ini pada akhirnya mengarahkan pemaknaan pada persepsi bahwa kontes kecantikan, tak ubahnya tayangan media massa lainnya, mampu memunculkan sejumlah citra berbeda pada perempuan, baik itu citra pigura, citra pilar, citra pinggan, citra peraduan, maupun citra pergaulan. Singkat kata, perempuan dimaknai dalam setiap segi kehidupan melalui fisik sekaligus peran sosial yang melekat pada dirinya. Di sisi lain, media massa, muncul sebagai senjata utama yang melakukan konstruksi dengan menampilkan perempuan sebagai target serta objek komoditi yang seolah tersamarkan.

Dibandingkan dengan penelitian sebelumnya, temuan dalam hasil penelitian ini menunjukkan adanya *standing point yang* berbeda, terutama mengenai bagaimana konstruksi citra perempuan tidak semata hanya dimaknai melalui teks media saja, melainkan dipandang mampu memengaruhi perspektif sekaligus persepsi masyarakat

dalam lini tertentu. Namun demikian, sesuai dengan perkembangan, boleh jadi sejumlah persepsi sosial yang dikonstruksi ini tidak dapat dipandang sama oleh segmentasi sosial yang berbeda sehingga perlu penyempurnaan atas temuan hasil pada penelitian sejenis selanjutnya.

Terkait penelitian ini, peneliti turut menguraikan sejumlah saran demi kesempurnaan penelitian. *Pertama*, adanya keterbatasan penelitian terutama dalam subjek penelitian yang diambil sehingga selanjutnya subjek penelitian perlu dikembangkan dan tidak hanya dikhususkan pada komunitas *Solo Hijabers* saja. *Kedua* secara metodologis, diperlukan replikasi serta kebaruan metode untuk mengembangkan penelitian selanjutnya guna memperkaya hasil penelitian ini. *Ketiga*, secara praktis diharapkan penelitian dapat memberikan rekomendasi sekaligus sumbangan pemikiran terhadap para perempuan dalam memaknai bagaimana pemunculan serta representasi citra mengenai perempuan dalam tayangan di media, khususnya sejumlah kontes kecantikan.

Terakhir, konsep cantik dalam hal ini perlu dipahami sebagai sebuah konstruksi sosial dari masyarakat yang tidak kemudian menjadi batasan dan ukuran yang pasti secara universal. Perlu ada persepsi yang menyeluruh dalam memahami fenomena kecantikan sekaligus representasi citra perempuan dalam media secara bijak sehingga perempuan mampu teredukasi guna menentukan bagaimana menyikapi konsep kecantikan secara umum di masyarakat.

Daftar Pustaka

6 Kontes Kecantikan Dunia, dari Miss Internasional Hingga Miss World. (2019). Anandayu, M. (2017). *Berbagai Miss Kontes Kecantikan Dunia, Apa Sih Bedanya?*

Asrita, S. (2019). Konstruksi Feminisme Perempuan Sumba. *Jurnal Aristo: Sosial Politik Humaniora*, *7*(1), 147–162.

Bungin, B. (2009). *Pornomedia; Sosiologi Media, konstruksi Sosial Teknologi telematika & Perayaan Seks di Media Massa*. Prenada Media.

Bungin, B. M. (2015). *Konstruksi Sosial Media Massa: Kekuatan Pengaruh Media Massa, Iklan Televisi dan Keputusan Konsumen serta Kritik Terhadap Peter L. Berger dan Thomas Luckman*. Prenadamedia Group.

Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry and Research Design 2nd Edition*. Sage Publication Inc.

Foundation, W. M. (2019). *Website Resmi World Beauty Muslimah*. Hijabers, S. (2019). *Instagram Solo Hijabers @solo_hijabers, 2019*.

Jung, J., & Forbes, G. B. (2007). Body Dissatisfaction and Disordered Eating Among College Women in China, South Korea, and the United States: Contrasting Predictions from Sosiocultural and Feminist Theories. *Psychology of Women Quarterly*, *31*, 381–393.

Jung, J., & Lee, Y. J. (2009). Cross-Cultural Examination of Women's Fashion and Beauty Magazine Advertisements in the United States and Sout Korea. *Clothing & Textiles Research Journal*, *27*(4), 274–286. https://doi.org/10.1177/0887302X08327087

Khulsum, U. (2014). Perspektif Cantik Perempuan Korea dalam Film Minyeoneun Geurowo.

In *Jurnal Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia*.

Lestari, J. (2019). *Resepsi Komodifikasi Halal Pada Iklan Jilbab Zoya Bagi Komunitas Solo Hijabers*. IAIN Surakarta.

Littlejohn, S. W., & Foss, K. A. (2011). *Theories of Human Communication* (10th ed.).

Waveland Press Inc.

Moleong, L. (2014). *Metodologi Penelitian Kualitatif* (P. R. Rosdakarya (Ed.)).

Murwani, E. (2010). Konstruksi Bentuk Tubuh Perempuan dalam Iklan Televisi. *Jurnal Ilmu Komunikasi*, *2*(1).

Muwarni, E. (2010). Konstruksi Bentuk Tubuh Perempuan dalam Iklan Televisi. *Jurnal Ilmu Komunikasi*, *2*(1).

Pawito. (2007). *Metode Penelitian Kualitatif*. LKIS.

Piliang, Y. A. (1995). Wawasan Semiotik dan Bahasa Estetik Post-modernisme. *Jurnal Seni Rupa*, *1*.

Prahastiwi, N. (2019). *Wacana Perlawanan Perempuan pada Film Marlina Si Pembunuh dalam Empat Babak*. IAIN Surakarta.

Pratiwi, R. Z. B. (2018). Perempuan dan Kontes Kecantikan (Analisis Mengenai Konstruksi Citra dalam Bingkai Komodifikasi). *Jurnal An-Nida*, *10*(2).

Putri, A. P. (2014). Representasi Citra Perempuan dalam Iklan Shampoo Tresemme Keratin Smooth di Majalah Femina. *E-Journal Ilmu Komunikasi*, *2*(2).

Rustandi. (2007). Idealisasi Citra Wanita Cantik dalam Iklan Televisi: Sebuah Pendekatan Cultural Studies. *Jurnal Observasi Kajian Komunikasi Dan Informatika*, *5*(2).

Santi, S. (2004). Perempuan dalam Iklan: Otonomi Atas Tubuh atau Komoditi? *Jurnal Komunikologi*, *1*(1).

Saraswati, L. A. (2017). *Putih: Warna Kulit, Ras, dan Kecantikan di Indonesia Transnasional*. Margin Kiri.

Sari, A. H. (2016). Kontes Kecantikan: Antara Eksploitasi dan Eksistensi Perempuan. *Seminar Nasional Gender Dan Budaya Madura III, Madura: Perempuan, Budaya, Dan Perubahan*, *3*.

Sugiyono. (2012). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan Kombinasi (Mixed Method)*. Alfabeta.

Sukmono, B. D. (2012). Eksploitasi Tubuh Perempuan di Televisi Sebagai Ironi Kepribadian Indonesia. *Jurnal Komunikator*, *4*(1).

Sutopo, H. (2006). *Metodologi Penelitian Kualitatif Dasar Teori dan Terapannya dalam Penelitian*. Universitas Sebelas Maret.

Tomagola, T. A. (1998). Citra Wanita dalam Iklan dalam Majalah Wanita Indonesia: Suatu Tinjauan Sosiologis Media. In *Ibrahim, Idi Subandy dan Suranto, Hanif, (ed)., Wanita dan Media: Konstruksi Ideologi Gender dalam Ruang Publik Orde Baru*. Rosda.

Wawancara dengan Anggota Solo Hijabers, AC. (2019). *Wawancara dengan Anggota Solo Hijabers, AK*. (2019). *Wawancara dengan Anggota Solo Hijabers, EF*. (2019). *Wawancara dengan Anggota Solo Hijabers, PW*. (2019). *Wawancara Ketua Solo Hijabers, DA*. (2019).

Wibowo, I. (2017). *Dari Miss Universe Sampai Miss Supranational, Ini 5 Kontes Kecantikan Yang Diikuti Indonesia*.

Windasari, A., Pratiwi, M. R., & Yusriana, A. (2017). Pemaknaan Kecantikan Sebagai Putih Jepang dalam Iklan Shinzui Body Cleanser. *Jurnal Informasi Kajian Ilmu Komunikasi*, *47*(1).

Wolf, N. (2002). *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. Harper Collins Publishers.

Yin, R. K. (2003). *Case Study Research Design and Methods 3th Edition*. Sage Publication Inc.

Biodata Penulis dan Editor

M. Zainal Anwar, lahir di Kudus (1980). Alumni Madrasah Qudsiyyah Kudus - Jawa Tengah (1988-2000). Menyelesaikan jenjang S1 (2000-2005) - S 2 (2006-2008) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat ini menjadi Staf pengajar di Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) UIN Raden Mas Said dan Kepala Pusat Publikasi Ilmiah dan Penerbitan – Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LPPM) UIN Raden Mas Said Surakarta.

M. Endy Saputro adalah staf pengajar Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam, UIN Raden Mas Said Surakarta dengan konsentrasi studi Islam dan rumpun terkait. Di kampus yang sama, ia aktif di Pusat Pengkajian Masyarakat dan Pendidikan Islam Nusantara. Saat ini ia sedang melaksanakan tugas belajar sebagai mahasiswa doktoral di Flinders University, South Australia dengan fokus riset moving images bertemakan keagamaan.

Nur Kafid, lahir di Demak (1980). Alumni Madrasah Aliyah Nurul Huda Demak Jawa Tengah (1996-1999), nyantri di pesantren Raudlotul Jannah dan menyelesaikan pendidikan Diniyyah di Madrasah Diniyyah Tasywiqul Musytarsyidin, Demak-Jawa Tengah (1985-1997), S1 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1999-2003), S2 di Asian Social Institute-Filipina (2006-2008), dan S3 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Saat ini merupakan Staf pengajar di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah (FUD) UIN Raden Mas Said dan Ketua Dewan Pembina Yayasan Islam Santun Nusantara.

Khasan Ubaidillah, lahir di Demak (1984). Alumni Madrasah Qudsiyyah Kudus - Jawa Tengah (1996-2005). Menyelesaikan jenjang S1 (2005-2010) di IAIN Walisongo Semarang dan S2 (2010-2012) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat ini menjadi Staf pengajar di Fakultas Ilmu Tarbiyah (FIT) UIN Raden Mas Said Surakarta

dan Kepala Pusat Studi Gender dan Anak – Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LPPM) UIN Raden Mas Said Surakarta.

Yuyun Sunesti, adalah staf pengajar pada Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Sebelas Maret Surakarta. Ia meraih gelar doktor di ICRS UGM pada tahun 2019. Minat kajiannya adalah sosiologi agama, sosiologi gender, dan isu-isu anak muda.

Islah Gusmian, lahir di Pati (1973). Ia menyelesaikan Program doktoral di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2014. Pada tahun 2008 ia mendirikan Pusat Kajian Naskah Islam Nusantara (Pusnira) di IAIN Surakarta dan mempopulerkan kajian-kajian lokalitas yang berbasis manuskrip keagamaan. Saat ini menjadi Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah (FUD) UIN Raden Mas Said.

Toto Suharto, lahir di Ciasem Subang (1971), adalah Guru Besar Filsafat Pendidikan Islam UIN Raden Mas Said Surakarta. Alumni MTsN Ciwaringin Cirebon (1984), sambil nyantri di Pesantren Assalafie Babakan Ciwaringin, serta menyelesaikan PGAN Bandung (1990) sambil nyantri di pesantren Assu'ada Cijerah Bandung. Pendidikan Sarjana di IAIN Sunan Gunung Djati (1996) sambil nyantri di Pesantren Bustanul Wildan Cileunyi Bandung, S2 pendidikan Islam di IAIN Sunan Kalijaga (2002), serta S3 Studi Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2011). Kini dipercaya menjadi Dekan FAB UIN Raden Mas Said Surakarta, Ketua Umum Masjid Agung Sukoharjo, serta Wakil Rois PCNU Sukoharjo.

Ja'far Assagaf, lahir di Ternate. Saat ini staf pengajar bidang hadis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pernah menempuh S1 Tafsir Hadits IAIN Sunan Ampel Surabaya (1995-1996), pindah ke STAIN Ternate (1997-1999), lalu S2 konsentrasi TH di UIN Syarif Hidyatullah Jakarta (2000-2002) dan S3 konsentrasi TH UIN Syarif Hidyatullah Jakarta (2004-2008).

Okta Nurul Hidayati, lahir di Karanganyar (1997). Alumni SMA N Karangpandan Jawa Tengah, menyelesaikan S1 di IAIN Surakarta (2015-2019) dan S2 di Universitas Gadjah Mada (2019-2021).

Rhesa Zuhriya Briyan Pratiwi, lahir di Sukoharjo (1992). Alumni SMAN 1 Sukoharjo (2006-2009) untuk peminatan Kelas Bahasa, lulus Sarjana di UNS dalam bidang Ilmu Komunikasi (2009-2013), dan menyelesaikan Magister di UNS (2016) untuk bidang yang sama dengan konsentrasi Riset dan Pengembangan Teori Komunikasi.

Eny Susilowati, lahir di Ujung Pandang tahun 1972. Alumni SMAN 1 Ponorogo, selanjutnya menyelesaikan pendidikan jenjang Sarjana di UNS Jurusan Ilmu Komunikasi angkatan 1991 serta jenjang Magister di jurusan yang sama untuk konsentrasi Riset dan Pengembangan Teori Komunikasi angkatan 2002.